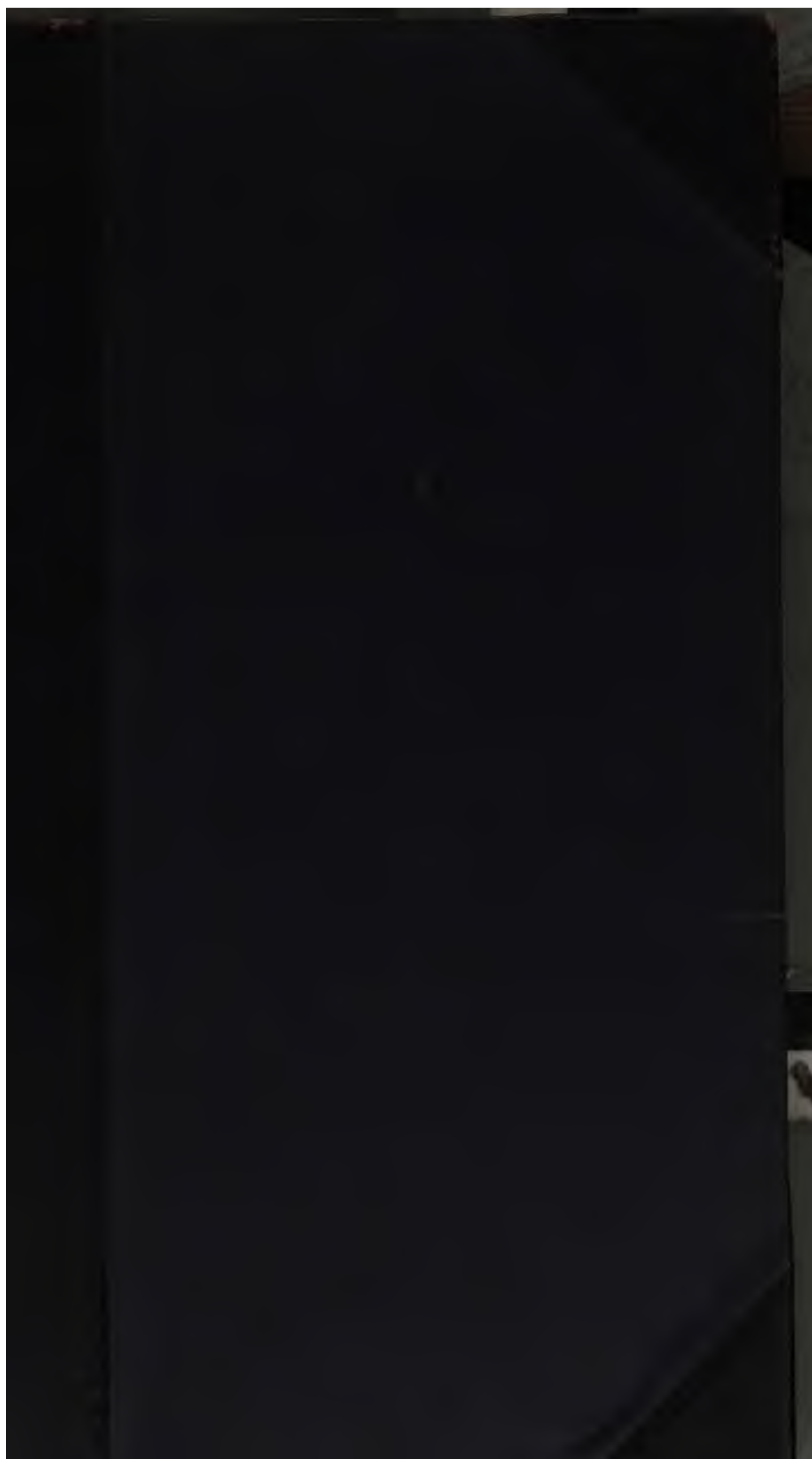
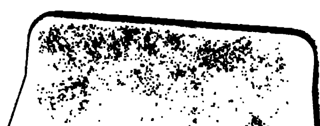




Analekten

für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie,

herausgegeben

von

D. Carl August Gottlieb Keil

und

D. Heinrich Gottlieb Tzschirner,

Professoren der Theologie auf der Universität zu Leipzig.



Dritten Bandes Erstes Stück.

Leipzig, 1816.
bey Johann Ambrosius Barth.

Inhalt.

I.

Versuch einer neuen Erklärung des hohen Liedes

von

Friedrich Heinrich Lindemann,
Superintendent zu Danneberg.

Die Lectüre des hohen Liedes vom Herrn Professor Kasenmüller in der Herren Keil und Tzschirner Analecten gab mir zuerst Anlaß, eine neue Idee zu entwickeln, weil mir die allegorische Methode nicht zusagte. Ich gestehe es, daß des Herrn Professor Hug Erklärung ebenfalls Mißtrauen in mir erweckte. Um indessen nichts zu versäumen, was mir Licht über diesen Gegenstand geben konnte, bemühete ich mich, sie zu erhalten, und wie groß war meine Freude, als ich hier etwas ganz anderes fand, als ich vermuthete. Nichts von Träumen der Rabbinen; nein, eine geschmackvolle Deutung, die sowohl von des Verfassers bewundernswürdigem Scharfsinn, als von der Fülle seiner humanistischen und orientalischen Kenntnisse zeugte. Ich las es mit unendlichem Vergnügen,

hätte gewünscht, daß seine Erklärung Statt finden könnte, und doch war es mir unmöglich, mich von ihr zu überzeugen, so gern ich auch in diesem Falle die meinige verworfen hätte. Indessen ist doch so manches, worüber wir einig sind, welches also meine Idee um desto mehr begründet. Darüber muß ich mich erklären.

Zuerst versteht es sich, daß nicht Salomo der Verfasser, sondern nur Held, der Gepriesene des Liedes ist. Sodann laß ich es mir gern gefallen, daß das Lied zu der Gattung der bucolischen Gedichte gerechnet werden mag. Das vorzüglichste was ich fand, ist die Identität der handelnden Personen, die Einheit des Liedes. Diese hat der Verfasser so bündig dargethan, daß ich nun gar nicht fürchte das angefochten zu sehen, was ich darüber, unabhängig vom Herrn Professor Hug, gegen Herder und den ungenannten Verfasser in des Herrn Hofrath Eichhorn Repertorium, niedergeschrieben, und welches letzterer in einem Schreiben an mich billiget. Allein in Absicht seiner Erklärung selbst muß ich von ihm abgehen, und glaube noch itzt auf meiner Idee, daß Salomo der Gegenstand des Liedes sey, und daß hier seine Liebe zu einem unschuldigen Landmädchen, die er zur Königin erhob, in der Absicht besungen werde, um den Werth der Monogamie vor der Vielweiberei in volles Licht zu setzen, bestehen zu müssen. War freylich nichts als Befriedigung sinnlicher Gelüste Salomos Wunsch, so bedurfte es solcher Umwege nicht, um zum Zweck zu kommen. Der Monarch, der despotisch gebietet, siehet bald seine Wünsche erfüllt. Allein hier ist von wahrer ehelichen Liebe die Rede, von inniger Har-

monie des Herzens, und diese konnte ihm seine Sulamith nur gewähren, und gegen sie war ihm die ganze Fülle seines Harems nichts. Hier finden also gegenseitige Täuschungen Statt, zärtliches Schmachten nach dem geliebten Gegenstande, welches durch Furcht und Hoffnung in der Abwesenheit noch erhöhet wurde. Diese wußte aber der Dichter so überaus schön in die artigsten Träume einzukleiden. Ja das Ganze wird ein Traum, worin das verzeihlich ist, was man wachend nicht ohne Erröthen sagen möchte, wenn man auch auf die Kühnheit der orientalischen Bilder sehr viel abrechnen muß, das bey uns den Wohlstand zu sehr beleidigen würde. Nimmt man dies an, so finde ich auch, so wie ich die Idee durchgeführt, keinen Mangel an Verbindung, keine schnellen Absprünge von einer Vorstellung auf die andere. Alles ist wenigstens in Beziehung aufs Ganze gesagt, alles ist dem Gegenstande gemäß. Salomo hatte ein Lusthaus zu Baalhammon. Hier machte er die Bekanntschaft der Sulamith, ohne sich ihr gleich zu entdecken. Von da lud er sie zu sich. Cant. 4, 8. Er sucht sie, entfernt sich wieder. Sie sucht ihn wiederum. Er findet sie von neuem, läßt sich durch Reminiscenzen an seine ägyptische Prinzessin Cap. 3, 6—11. nicht irre machen. Unterm Apfelbaume weckte er sie, wo sie geboren war, und schließt mit ihr, seines Harems müde, einen ewigen Bund, alles in liebliche Träume der Sulamith gewebt und gedichtet. Einzelne Schilderungen mögen noch so kühn seyn, die moralische Tendenz des Liedes Cap. 8, 6. 7. 6, 8. macht alles wieder gut. „Lie-

be ist stärker als der Tod". Welch ein herrliches Thema, um die Monogamie zu erheben, und die Polygamie herabzuwürdigen! Wahrlich ein Thema, würdig im Canon zu stehen! Freylich könnte unter diesem Traum noch etwas höheres verstanden werden (denn Träume waren in alten Zeiten bedeutungsvoll): wer wollte es nicht mit Dank annehmen? Und so möchte denn immerhin bey der Liebe, die Salomo gegen seine Sulamith hegte, an die Liebe gedacht werden können, die Salomo (denn man dachte sich ihn schon als den verheißenen Beglücker seines Volks 2 Sam. 7.) gegen sein Volk hegt. Hos. 2, 19. 20. Allein das wäre denn nur das Ganze, welches darauf führte, nicht die einzelnen Schilderungen. Es mag auch wohl mit dazu beygetragen haben, daß das Lied in den Canon aufgenommen war, daß die Rabbiner es allegorisch deuteten. (s. de Wette Commentar über die Psalmen in der Einleit. p. 30.)

Allein die Idee des Herrn Professor Hug, daß hier der Wunsch des Israeliten, sich mit Hiskias wieder zu vereinigen, angedeutet werde, ist nach meiner geringen Einsicht nicht zu begründen. Wir wollen die Schwierigkeiten anzeigen, so wie sie uns beym Durchlesen seiner Schrift aufstoßen.

1) Der zwey Mal erwähnte Zug, Cant. 3, 6—11. 8, 4., kömmt aus der mittägigen Wüste. Wohl läßt sich dies von der Ankunft der ägyptischen Prinzessin erklären, denn die kam aus Süden; nicht aber von den zehen Stämmen, die Jerusalem nördlich lagen, und nach Assyrien weggeführt wurden.

2) Das Zurückstoßen der Wächter kann eben so wenig auf dies höhere Ereigniß sich beziehen, als das Befinden der Sulamith in den Umgebungen des Heers Cap. 6, 11. Nicht das Wegschleppen der Israeliten wird dadurch angedeutet, sondern die schöne Begleitung des Sulamith umgebenden Volks, als Salomo sie nach Jerusalem führte.

3) Vom Libanon ruft der König nicht die Unglücklichen zurück, die in's Exil wanderten, sondern seine Sulamith, die in der Nähe seines Lustschlosses sich befand, ladet er ein, sich mit ihm zu verbinden.

4) Sind dem Verfasser die Schilderungen der Sulamith zu kühn, so mag man sich unter Salomo den verheißenen Beglücker (2 Sam. 7.) gedacht haben. Da konnten alle noch so große Vorstellungen dem Israeliten nicht zu groß seyn, der da hoffte, daß Salomo sich eben so zärtlich mit seinem Volke, als mit seiner Sulamith vermählte.

5) Man erwäge doch den Zeitraum, worin der Herr Professor Hug das Gedicht setzt. Israel von Assyrien weggeschleppt, das Königreich erloschen! Paßt sich hiezu das Ausmalen einer frohen Hochzeitfeier? Wie stimmen die feurigen Ergießungen zweyer Geliebten zu den Klagen der Exilirten, oder der im Lande im größten Elende Zurückgebliebenen? An Vereinigung mit Juda, welcher Israel vorher unter Jerobeam entsagt hatte, läßt sich wohl denken, aber nicht an das Ausmalen derselben unter wollustathmenden Bildern.

6) Es ist äußerst ingeniös, den Hiskias zum Gegenstande des Liedes zu machen. Ich will darum auch

nicht fragen, warum der Dichter den Salomo nennt, zu einer Zeit wo noch an kein Wegschleppen der Sulamith oder des israelitischen Volks, wie Hug (Cant. 6, 11, 12.) erklärt, gedacht werden konnte. Nur das will ich bemerken: Hiskias lud die Ueberbliebenen von Israel ein, sich mit ihm zu einer frohen Festfeyer zu verbinden; aber der Verfasser hat es wohl übersehen, daß der größte Theil die Einladung ausschlug, ja verhöhnte. (Chron. 30, 10, 11. Nur Juda nebst einigen Wenigen von Israel bauten dem Jehovah einen Altar und bestärkten sich in der Hoffnung der Rückkehr der Exilirten.

7) Die Schwierigkeiten, die die Brüder der Sulamith in den Weg legen, können nicht auf das Streben der Juden gegen die Wiedervereinigung mit ihren Mitbrüdern deuten. Welch ein Widerspruch! Sulamith erst so groß und herrlich geschildert, jetzt so schwach und gering vorgestellt! Kann darunter das Volk Israels verstanden seyn? Und wäre das, so hätte ja der Dichter seine Absicht nicht erreicht. Wozu denn die ganze Vorstellung? Dagegen ist nach unserer Erklärung der Zweck erreicht, Sulamith betheuert ihren Brüdern, daß sie mündig genug sey, um sich der Liebe zu weihen. Sie läßt nicht von ihrer Liebe ab. Nur muß sie sie noch verbergen, bis auf eine günstigere Zeit. Sobald sich Salomo ihr entdeckt hatte, als König, waren alle Hindernisse gehoben. Jetzt konnten sie sich frey und öffentlich erklären, und sich mit einander vereinigen.

So ungern ich nun auch von der Meinung eines so einsichtsvollen Mannes abgehe, so habe ich doch jede seiner scharfsinnigen Erläuterungen dankbar benutzt, um

die dunklen Stellen des hohen Liedes zu beleuchten. Selbst seine Ausdrücke wählte ich, da, wo sie mir am treffendsten schienen. Wer da weiß, wie verschieden die Interpreten über einzelne Worte denken, wird auch mir es nicht verargen, wenn ich nicht gerade ihren Sinn treffe, und mich durch weitere Auflösungen und Erklärungen unendlich verpflichten.

Einleitung.

Die ältesten Ausleger des hohen Liedes behaupteten, daß es eine Allegorie sey; die jüdischen bezeichnen dadurch die Liebe Gottes gegen sein Volk, die christlichen die Liebe Jesu gegen seine Kirche. Zu den ersteren gehören Jarchi Abenesra, der chaldäische Paraphrast, zu den letzteren alle christliche Interpreten bis zum Grotius. Dieser war meines Wissens der Erste, der die Meinung wagte, es sey ein Epithalamium auf Salomos Vermählung mit einer ägyptischen Prinzessin, doch so, daß es auch zugleich allegorisch seyn könne. Der Bischof Lowth (de sacra poesi Hebraeorum) hält es für ein allegorisches Drama, und führt Bossuets Ideen an, nach welcher dies Hochzeitlied in sieben Tage zu vertheilen sey. Dies widerlegt Michaelis in seinen Anmerkungen zu Lowth. Herder und ein Anonymus in Eichhorns Repertorium, halten es für eine Sammlung einzelner Lieder, welchen Paulus beytritt. Der verewigte Consistorial-Rath Jacobi zu Celle hatte zuerst die Idee, welcher auch Stäudlin in Paulus Memorabilien (1791. Stück 2) beypflichtet, daß hier die unschuldige Liebe

zweyer Personen im Gegensatz gegen Salomos Polygamie gepriesen werde. Indessen fängt man neuerlichst an, zu dem allegorischen Sinn zurückzukehren, und zwar aus dem Grunde, daß alle Schriften des alten Bundes auf Gott, auf das Verhältniß desselben zum hebräischen Volk, auf die Geschichte desselben und auf die einstmalige Wiederherstellung des Staats und des Cultus Bezug hätten. (s. dieser Analecten 1. Band. 3. Stück) Der Herr Professor Hug ist der Meinung, daß Israel seinen Wunsch, sich wieder mit Hiskia zu vereinigen, ausdrükke; der Herr Professor Rosenmüller aber, daß hier eine Allegorie sey, die das Verhältniß Jehovens zum israelitischen Volke bezeichne. So sehr ich nun unter allen diesen Meinungen die Idee des seligen Jacobi, die er zuerst auf die Bahn brachte, und die ihm sowohl wegen ihrer Erfindung, als auch wegen ihrer moralischen Tendenz Ehre macht, vorziehe, so trage ich doch Bedenken ihr beyzutreten. Sollte es wohl wahrscheinlich seyn, daß man Salomo wegen seiner Polygamie in ein so verhaßtes Licht hätte setzen wollen? Würde es nicht dagegen seinen Character unendlich erhöhen, wenn er aller königlichen Pracht müde und seinen Harem nur der Gewohnheit wegen beybehaltend, ein unschuldiges Landmädchen zu sich auf den Thron erhoben hätte? Wir freuen uns, wenn er hier das Bekenntniß thut „Nachdem ich alle Freuden des Lebens gekostet, finde ich doch, daß nur wahre Seelenvereinigung das Glück des ehelichen Lebens sey, daß es dazu keines hohen Standes bedürfe, daß wahre Unschuld auch in ländlichen Hütten wohne". Ein späterer Dichter folgte einer Sage, daß Sa-

lomo die Vorzüge der Monogamie zuletzt erkannt habe. Es braucht nicht (schreibt mir der Herr Hofrath Eichhorn, und diese Worte wird derselbe mir anzuführen erlauben) als Factum wahr zu seyn, daß Salomo das unschuldige Landmädchen zu sich auf den Thron erhoben habe. Das wäre Dichtung des Verfassers, erfunden um Salomos Sinnesänderung in Ansehung der Liebe zu schildern.

Sulamith (denn das ist der Name, welchen Salomo aus Zärtlichkeit seiner Geliebten gibt; auch ein Beweis, daß beyde das Subject des Liedes sind) scheint in der Nähe von Baalhammon (Baal Ammonis, Heliopolis ad Libanum) zu Hause zu gehören (Cant. 4, 8. 8, 11.) Hier hatte Salomon einen Weinberg (s. Michaelis Supplem. ad Lexic. Hebr. nr. 266.). Wahrscheinlich war Sulamith nicht vom israelitischen Volke, sondern von fremder Herkunft. (Cant. 8, 1.) Dies vermehrte die Schwierigkeiten, die beyde zu überwinden hatten, um sich einander, bey dem hohen Abstande, worin sie sich befanden, zu nähern, und die Vorurtheile und Hindernisse zu besiegen, welche ihnen in den Weg gelegt waren. Es darf uns also nach orientalischen Sitten nicht anstößig seyn, wenn der Dichter es so vorstellt, daß Sulamith ihrem Freunde nachgeht, so wie dieser sie aufsucht, daß beyde sich gegenseitig einladen, und daß gegenseitige Täuschungen vorkommen, welche die Sehnsucht vermehren, und endlich das Hauptthema, die Moral des Stücks, darlegen „Liebe ist stärker als der Tod". Sie ist unter allen Gefahren und Reitzungen fest und unerschütterlich

Ein Thema welches werth war, daß es auch im Canon seinen Platz fand.

Oeconomie des Stücks.

Es ist ein Ganzes, ob es gleich aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist. Denn sie stehen alle in Verbindung zu einem Ganzen.

1) Es hat das Ganze eine moralische Tendenz. Wahre, innige Seelenliebe gehet über alles (Cant. 8, 6, 7. 6, 8.) Dadurch wird die Polygamie herabgesetzt, und die Monogamie nach Verdienst gewürdigt.

2) Es hat ein einziges historisches Subject. Es wird eine Geliebte vorgestellet, die ihren Weinberg nicht bewahret haben soll, nach der Beschuldigung ihrer Brüder (Cant. 1, 6.).

Dies hängt mit dem Ende genau zusammen, wo die Geliebte zeigt, daß sie ihren Weinberg wohl bewahret habe. (Cant. 8, 8—12.) Dies zu zeigen war der historische Zweck des Liedes. Mit letzterer Stelle weiß Herder, so wie auch der Anonymus im Repertorium nichts anzufangen. Man bemerke aber nur, daß die Orientalen die Geliebte mit einem Garten oder Weinberge vergleichen. (s. Ruperti symbol. ad interpr. S. C. Göttingae, 1782.) Ich habe meinen Weinberg wohl bewahrt, heißt also, ich habe meine Unschuld und Tugend bewahrt; nur meinem Freunde, dem Einzigen, habe ich mein Herz geweiht. Viele Interpreten fanden hier einzelne Theile, die sie nicht zu einem Ganzen zu vereinigen wußten. Sie begnügten sich also damit, sie nur als einzelne Bruchstücke zu erklären. So Herder, Paulus und der

Anonymus im Repertorium in seinen übrigens vortrefflichen Bemerkungen.

Nähere Bestimmung des historischen Subjects.

Es kommt hier also in Frage: Wer war denn die Geliebte und ihr Freund, die hier besungen werden? Die Freunde der Allegorie behaupten, daß Gott und sein Volk, Christus und seine Kirche angedeutet seyn sollen. Grotius fand hier ein Epithalamium auf den Salomo und seine Vermählung mit einer ägyptischen Prinzessin Cant. 3, 6—11. verglichen mit Psalm 45. und 1 Reg. 3, 1. s. de Wette Commentar. über die Psalmen S. 50 u. 323. Er erklärt den 45. Psalm von einem Perser König. Diejenigen, die hier blos die unschuldige Liebe eines Schäfers mit seiner Geliebten besungen finden, wissen nicht, was sie mit den eben angeführten Abschnitten anzufangen haben. Daher sie hier nur einzelne Bruchstücke zu finden glauben. Allein es sind hier gar zu viele Beweise, daß Salomo der Geliebte selbst sey, der ein unschuldiges Mädchen in der Nähe seines Lusthauses am Libanon gefunden hat, dem er seine ganze Liebe weiht, die sich wiederum mit ihm ganz vereint, die er daher auf den Thron zu sich erhebt, und die er seinem ganzen Harem vorzieht. (Cant. 1, 4. „der König führt mich in seinen Harem. Er vergleicht sie mit den Rossen am Wagen Pharao v. 9. Er stellet ihr vor, daß seine Wohnung ein prächtiger Pallast sey v. 17. Er ruft sie vom Libanon, wo er sein Lusthaus hat. Cap. 4, 8. 8, 11.) Dies alles beweiset, daß

O folge nur der Schaafe Spuren,
Und weide deine Ziegen
Bey jenen Hürdenhütten.
Den Rossen am Wagen Pharaons
Vergleich' ich, meine Freundin, dich.
So stehn die schönen Wangen dir
Im herrlichen Geschmeide
Der Hals in seiner Perlenschnur.
Du sollst mir goldne Spangen
Mit Kügelchen von Silber tragen.

Sulamith 1, 12—14.

So lange in der Näh' der König ist
Haucht meine Narde ihren Wohlgeruch,
Ein Myrrhenstrauß, der mir am Busen ruht,
Ist mein Geliebter mir,
Ein Cyprusträubchen aus Enggedis Weinberg.

Salomo 1, 15.

Schön bist du, meine Freundin, schön bist du.
Dein Taubenauge, o wie reizend!

Sulamith 1, 16—2, 1.

Schön bist du, mein Geliebter,
Und hold; wie reizend unser Brautgemach!
Von Cedern unsers Hauses Balken,
Von Edeltannen die Vertäfelungen.
Ich bin ihm eine Wiesenblume,
Die Saron trägt,
Und wie der Thäler Schmuck, die Rose.

Salomo 2, 2.

Ja wie die Rose unter Dornen,
So meine Freundin unter den Mädchen!

Sulamith 2, 3—7.

Wie unter wilden Stämmen ein Apfelbaum
So unter Jünglingen mein Trauter!
Zu ruhen unter seinem Schatten sehn ich mich.
Süß meinem Mund' ist seine Frucht.
Er führet mich ins Wonnehaus,
Und über mir ist sein Panier, die Liebe.
Mit Traubensaft erquickt er mich,
Und labet mich mit Aepfeln,
Denn ich bin krank vor Liebe,
Seine Linke mir unterm Haupte,
Seine Rechte umarmet mich.

Salomo 2, 7.

Ihr Töchter Salems, euch beschwör' ich
Bey den Gazellen, bey den Hindinnen der Flur,
O weckt sie, die ich liebe, nicht,
Stöhrt ihre Ruhe nicht,
Bis es ihr selbst gefällt.

Sulamith 2, 8—3, 4.

Ha, die Stimme meines Freundes,
O sieh, er kömmt schon hüpfend über Berge,
Und über Hügel schwebend,
Gleich der Gazelle, dem jungen Hirsche gleich.
Schon hinter unsrer Hütte steht er,
Und blickt durchs Fenster,
Schaut durchs Geflecht hindurch.
Schon spricht zu mir mein Theurer:
Steh auf, du meine Liebe, meine Freundin,
Der Winter ist vergangen,
Die Regenzeit ist hin,

Die Blumen sprossen aus der Erde.
Es nahet schon die Zeit des Gesanges, der Lenz.
Schon tönet auf dem Felde der Turteltaube Girren.
Der Feigenbaum bringt schon
Der Früchte Erstlinge hervor,
Die Traubenblüthe duftet.
Auf! meine Taube in den Felsenklüften,
In der Klippe sicherem Gemach,
Laß mich dein Antlitz schauen,
Mich hören deine Stimme;
Denn deine Stimm' ist lieblich,
Und reitzend mir dein Antlitz —
O faht die Füchse, die jungen Füchse mir,
Die Traubenblüthen schaden;
Denn unsre Traubenblüthen duften schon.
Mein Freund ist mein und ich bin sein,
Er weidet unter Rosen.
Wenns Abendlüftchen weht, empor die Schatten steigen,
O dann erhebe dich; gleich der Gazelle,
Gleich jungen Hirschen eile,
Hin an der Felsenkluft herauf,
In meine Arme!
Auf meinem Lager sucht' ich ihn
Des Nachts, den meine Seele liebet,
Ich suchte, aber fand ihn nicht.
Auf muß ich und suchen durch die Stadt,
Durch Gassen und durch Straßen,
Den meine Seele liebet:
Ich suchte, aber fand ihn nicht.
Da trafen mich die Wächter,

Die rund die Stadt umgehn.
O saht ihr, sprach ich, saht ihr nicht,
Den meine Seele liebet?
Vor ihnen nur ein wenig übergehend,
Fand ich, den meine Seele liebet.
Ich hielt ihn, und ich laß' ihn nicht,
Bis ich ihn bring' in meiner Mutter Haus,
In meiner Mutter Kammer.

Salomo 3, 5.

Ihr Töchter Salems, euch beschwör' ich
Bey den Gazellen, bey den Hindinnen der Flur,
Stört ihre Ruhe nicht,
Bis es ihr selbst gefällt.

Chor 3, 6—11.

Wer ist sie, die hervorsteigt aus der Wüste,
Gleich einer Säule von Rauch und umduftet
Von Myrrhen, Weihrauch und Gewürz?
Sieh, um des Königs Bette stehen sechzig Helden,
Erwählet aus den Mächtigen in Israel;
Ein jeder an der Hüft' sein Schwert,
Zum Kampfe alle schon bereit,
Zum Schutze in der Nacht.
Ein Prachtbett machte der König sich
Von Cedern aus Libanon,
Die Säulen von Silber,
Den Stuhl von Gold,
Die Decke von Purpur,
Das Innere mit Liebe geschmückt
Von Salems Töchtern.
O geht heraus, und schaut ihn an,

Den König Salomo
Ihr Töchter Salems, in der Krone
Womit ihn seine Mutter krönte
Am Tage seiner Hochzeit,
Der Wonne seines Herzens!

Salomo 4, 1—7.

Sieh, meine Liebe, du bist schön,
Schön bist du, sieh, wie Täubchen
Deine Augen unterm Schleier!
Dein Haar, wie's Haar der Ziegenheerde,
Am Gilead geschoren;
Die Zähne wie die Heerde auserlesner Lämmer,
Die aus der Schwemme steigt,
Sie alle Zwillingspaare,
O unfruchtbar ist keins!
Wie eine rosinfarbne Schnur sind deine Lippen.
Anmuth ist deine Sprache.
Wie des Granatapfels Ritze,
So stehn mir deine Wangen
Schön unter deinem Schleier.
Dein Hals wie Davids Thurm,
Erbauet zum Zeughause,
Geschmückt mit tausend Schildern,
Die Waffenrüstung der Starken.
Dein Busen ist den jungen Rehen gleich,
Den Zwillingskindern der Gazellen,
Die unter Rosen weiden.
Wenn sich das Abendlüftchen regt,
Empor die Schatten steigen,
Dann komm' ich zum Berge der Myrrhen,
Zum Hügel der Gewürze.

Salomo 4, 7—16.

Schön bist du, meine Liebe, ohne Tadel,
Komm, meine Freundin, komm vom Libanon,
O blick herab vom Gipfel Amamas,
Von Senirs und von Hermons Spitzen
Der Löwen Aufenthalt, der Tiger Felsenlager!
Mit einem Blicke deiner Augen
Trafst du mein Herz,
Mit einem Kettchen deines Halsgeschmeides,
Ach deine Liebe, o wie schön ist sie,
Ja schöner noch denn süßer Wein.
Und deiner Salben Wohlgeruch,
Sie übertreffen die Gewürze alle.
Wie Honig tröpfeln deine Lippen.
Honig ist und Milch um deine Zunge,
Wie Libanons Geruch sind deine Kleider.
O ein verschloßner Garten bist du, meine Liebe,
Und eine Quelle, die versiegelt ist,
O ein verschloßner Born!
Und deine Wangen sind ein Paradies,
Wo die Granaten und Edelfrüchte,
Wo Narden bey Liebestrauben blühn,
Und bey der Narde Saffran,
Calmus und der Zimmetstamm,
Bey Weyhrauchbäumen jeder Art
Die Myrrhe, Aloe und jeder Wohlgeruch.
Der Born in meinem Garten ist mir mehr,
Als Quellen rieselnd von dem Libanon.
Auf! Nord, erscheine Süd, durchwehet
Mir meinen Garten, der von Würzen fleußt!

Sulamith 4, 17.

In deinen Garten komm' mein Freund,
Und koste seiner Früchte trefflichste.

Salomo 5, 1.

Ich komm' in meinen Garten, meine Liebe.
Von meinen Myrrhen, meinem Balsam pflück' ich mi
Von meinem Manna, meinem Honig eſſ' ich.

Chor.

So eßt Ihr Lieben, trinkt, Traute,
Und berauscht euch ganz.

Sulamith 5, 2.

Ich schlafe zwar, doch wacht mein Herz.
Das ist die Stimme meines Lieben!
An der Thür pocht er.

Salomo 5, 3—8.

O meine Liebe, thu mir auf!
Du meine Freundin, meine Taube, meine Fromme,
Vom Thaue trieft mein Haupt,
Und meine Locken vom nächtlichen Dufte.
Zur Seite legt' ich das Obergewand,
Wie sollt' ich wieder es umthun?
Die Füße hab' ich gewaschen,
Wie sollt' ich sie wieder besudeln?

Sulamith 5, 4—8.

Der Holde reichte durch die Oeffnung seine Hand,
Es bebete mein Innerstes!
Da stand ich auf, zu öffnen meinem Lieben.
Von Myrrhe troffen meine Hände,
Von Myrrhe meine Finger,
Die von des Schlosses Griffe quoll.

Ihm, meinem Freunde, that ich auf —
Doch, siehe, ach, er war schon fort!
Darob entwich die Seele mir.
Ich sucht' ihn, aber fand ihn nicht:
Ich rief und er antwortete mir nicht.
Da trafen mich die Wächter,
Die überall die Stadt umgehn,
Die Wächter auf der Mauer,
Sie schlugen mich,
Schlugen mich wund,
Sie nahmen meinen Schleier.
Ihr Töchter Salems, euch beschwör ich,
O seht ihr meinen Freund, so saget ihm
Ich sey vor Liebe krank.

Die Töchter Salems 5, 9.

Wer ist dein Freund, o du der Weiber Schönste?
Was hat er denn vor anderen voraus,
Daß du uns so beschwörst?

Sulamith 5, 10—6.

Mein Freund ist weiß und roth,
Erhaben über Tausende;
Sein Haupt ist gleich dem feinsten Gold,
Und kraus sind seine Locken,
Und schwarz wie Raben.
Sein Aug' wie Täubchen an den Wasserbächen,
In Milch sich badend, in der Fülle sitzend.
Wie Hügel duftender Gewächse
Sind seine Wangen mir,
Wie Rosen seine Wangen,
Vom Oel der Myrrhe überfließend.

Mit güldnen Ringen voll Türkissen
Geschmückt sind seine Hände.
Wie Elfenbein sein Leib,
Geschmücket mit Saphiren.
Wie Marmorsäulen, die auf Golde ruhn,
Sind seine Füße.
Sein Wuchs wie Libanon,
Ein Jüngling schlank wie eine Ceder.
O süß und lieblich
Ist die Stimme meines Freundes mir!
Das ist mein Lieber, Ihr Töchter Salems,
Das ist mein Theurer.

Die Töchter Salems 6, 1.

Wo ging denn hin dein Freund?
O du der Weiber Schönste,
Wo wandte er sich hin?
So wollen wir ihn suchen.

Sulamith 6, 2. 3.

Mein Freund, er kam in seinen Garten,
Zu seinen Blumenbeeten
Sich zu erfreu'n, um Rosen sich zu pflücken.
Mein Freund ist mein und ich bin sein!
Er weidet unter Rosen.

Salomo 6, 4—9.

Schön bist du, meine Freundin,
Wie Thirza schön, wie Salem lieblich.
Und furchtbar gleich den Kriegspanieren!
O wende von mir deine Augen,
Denn sie entflammen meine Liebe.
Dein Haar ist wie das Haar der Ziegenheerde

Auf Gilead geschoren.
Die Zähne, wie die Lämmerheerde,
Die aufsteigt aus der Schwemme,
Sie alle Zwillingspaare:
O unfruchtbar ist keins!
Der Ritze des Granaten gleich sind deine Wangen,
Verhüllet unterm Schleier.
Sechzig der Königinnen sind es,
Achzig der Buhlerinnen,
Zahllos die Jungfrauen.
Doch eine nur ist meine Taube, meine Fromme,
Die Eine ihrer Mutter,
Sie ihr die Liebste.
Es sahn sie Salems Töchter,
Und priesen sie selig.
Die Königinnen,
Und Buhlerinnen,
Sie lobten sie.

Chor 6, 10.

Wer ist sie, die hervorsteigt, wie die Morgenröthe,
Schön wie der Mond, und herrlich wie die Sonne,
Und furchtbar gleich den Kriegspanieren?

Sulamith 6, 11 - 7, 1.

In meinen Nußgarten war ich hingegangen,
Die Blumen in dem Thal zu schau'n,
Zu schau'n, ob schon der Weinstock knospe,
Ob die Granaten itzt schon blühn,
Und meine Seele ahnte nicht,
Daß er mich setzen will
Auf meines edlen Volkes Wagen.

Salomo 7, 1—11.

Kehr' um, o Sulamith, kehr' um,
Daß ich dich schaue.
Was seht ihr an Sulamith,
Hier in den Reihen des Gefolgs?
Wie zierlich ist dein Gang, o Fürstentochter,
In deinen Schuhen!
Der Gürtel deiner Hüften ist ein Schmuck,
Gewirkt von Meisterhänden.
Dein Nabel wie ein Becher wohlgerundet,
Dem's nie an Most gebricht.
Dein Leib ein Weizenhaufen,
Geschmückt mit Rosen.
Zwey Rehen deine Brüste, Zwillingskinder der Gazelle,
Dein Hals ein Thurm und weiß wie Elfenbein,
Dein Augenpaar wie Hesbons Teiche
Am Thore Bethrabim.
Die Nase wie der Thurm am Libanon,
Der gen Damascon schaut.
Dein Haupt wie Carmel,
Dein Haarschmuck wie des Königs-Purpur,
In Falten eingewunden.
Wie schön, wie lieblich bist du mir,
O meine Lieb' in deinem Schmuck!
Schlank bist du wie ein Palmbaum,
Wie Trauben ist dein Busen:
Auf, hin zum Palmbaum, daß ich seine Früchte pflücke,
Den Trauben gleich ist mir dein Busen,
Wie Aepfel mir dein Wohlgeruch,
Dein Mund ist mir wie süßer Wein,

Der lieblich einschleicht meinen Brüdern,
Die Lippen köstlich labt.

Sulamith 7, 11—8, 4.

Ganz meinem Trauten bin ich eigen,
Und ganz hört seine Liebe mir.
Komm, mein Geliebter, komm aufs Land!
Wir wollen früh aufstehn,
Woll'n in den Weinberg geh'n,
Und sehen, ob der Weinstock blüht,
Ob Trauben sich aufthun,
Und ob die Aepfel blühn.
Dir will ich alle meine Liebe weihn.
Die Mandragoren duften schon.
Vor unsrer Thür sind Früchte aller Art.
Des Frühlings Früchte, so wie spätes Obst
Für meinen Freund bewahrt' ich sie.
O wärst du Bruder mir,
Gesäugt an meiner Mutter Brust,
Frey küßt' ich dich, wo ich dich fände,
Und keiner höhnte mich.
Ich wollte dich führen,
Ich wollte dich bringen
In meiner Mutter Haus.
Du solltest mich lehren,
Ich wollte dich tränken,
Mit Trank den ich bereitet,
Mit Moste der Granatenäpfel.
Seine Linke mir unterm Haupte,
Und seine Rechte umarmte mich!

Salomo 8, 4.

Ihr Töchter Salems, euch beschwör' ich,
Weckt sie nicht, die ich liebe,
Stört ihre Ruhe nicht,
Bis es ihr selbst gefällt.

Chor. 8, 5.

Wer ist sie, die heraufsteigt von der Wüste,
Und lehnet sich auf ihren Freund?

Salomo 8, 5—8.

Dort unterm Apfelbaume weckt' ich dich,
Wo deine Mutter dich gebahr,
Dich die Gebährerin gebahr.
O präg' ein Siegel mich auf deine Brust,
Ein Siegel mich auf deinen Arm!
Denn stark ist wie der Tod die Liebe,
Ihr Eifer wie die Hölle glühend,
Und ihre Glut wie Blitze,
So wie Jehovens Flamme.
Viel Wasser mögen sie nicht löschen,
Und Ströme sie nicht tilgen, sie die Liebe.
Und gäb ein Mann auch Haus und Gut um sie,
O mit Verachtung wies man ihn zurück.

Die Brüder 8, 8—10.

Noch klein ist unsre Schwester,
Noch ist sie nicht erwachsen.
Was ist zu thun, wenn man nun um sie wirbt?
Wenn sie gleich einer Mauer ist,
Errichten wir von Silber eine Brustwehr über ihr:
Doch gleicht sie einem Thore,
So schützen wir mit Cedern sie.

Sulamith 8, 10—13.

Gleich einer Mauer bin ich,
Die Brüste gleich den Thürmen,
Drum bin so herrlich ich in seinen Augen.
Zu Baalhammon hatte einen Weinberg Salomo;
Den Wächtern gab er ihn, daß jeder brächte
Ihm tausend Silberpfund für seine Früchte.
Auch ich hab' einen Weinberg,
Dir Salomon gebühren tausend,
Und hundert den Wächtern seiner Frucht.

Salomo 8, 13.

O du Bewohnerin der Gärten,
Die Mitgespielen horchen deiner Stimme;
Höre mich!

Sulamith

Fleuch, o mein Freund, gleich der Gazelle,
Gleich einem jungen Hirsche,
Ueber die Berge balsamischer Pflanzen!

Anmerkungen.

Cap. 1, 2.

Sollte es auffallen, daß hier die zweyte und dritte Person abwechselt: so bemerke man, daß Sulamith mit niemand als mit sich und dem Geliebten ihres Herzens wechselsweise redet. (s. Eichhorns Repertorium Th. 7. S. 221 u. 222. Th. 8. S. 27.)

Cap. 1, 6.

Die Orientaler vergleichen die Geliebte mit einem Weingarten. Sulamith spielt auf ihre Liebe an. Ihr Herz war von Salomo gefesselt.

Cap. 1, 7.

כעטיה s. Mich. Suppl. ad lex. Hebr. nr. 1873. bedecken, hier verhüllen. Gen. 24, 65. 21, 16. s. die Geschichte Ruths.

Salomo hatte bey seinem Lustschloß zu Baalhammon auch Schäfereyen. Hier machte er der Sulamith erste Bekanntschaft.

Cap. 2, 13.

חנט reif werden. Matth. 34, 32. Schon würzet seine Früchte der Feigenbaum.

Cap. 2, 15.

Eine Allusion auf diejenigen, die Salomos Geliebte ihm hätten rauben können, die er mit einem Weingarten vergleicht. Cap. 1, 6. 6, 1.

Cap. 3, 6.

מדבר Ebene, südwärts von Jerusalem, die unter diesem Namen bekannt ist.

Cap. 3, 7. 8. 9.

מטה LXX. κλινη und אפיריון Φορειον. Daß nun das erste auch eine Tragbahre oder Sänfte bedeuten könne, beweiset 2 Sam. 3, 31.

Das letztere will Michaelis in seinen Suppl. nr. 2063. lieber Bett übersetzen von פרה foecundus fuit. Das Bett oder die Sänfte, worin die ägyptische Princessin gebracht wurde, war mit Wache umgeben, sowohl zur Bedeckung auf der Reise, als auch bey dem feierlichen Einzuge zur Pracht.

Cap. 4, 1—3.

צמה s. Mich. Suppl. nr. 2163. und Cant. 6, 7. Es. 47, 2. von צמם ligare, velare, bedecken.

Cap. 4, 8.

Der Sulamith Heimath, wo Salomo sein Lusthaus und seinen Weinberg hatte. „Verlaß die hohen, gefährlichen Wohnungen, komm zu mir nach Salem.

Cap. 4, 10.

לבב s. Mich. Suppl. nr. 1260. cor vulnerasti mihi, du hast mir das Herz verwundet.

Cap. 5, 4.

Im Orient hat man Jalousien statt der Fenster.

Cap. 5, 7.

Man hielt sie für eine gemeine Buhlerin, der man den Schleier abriß, worin ehrbare Frauen sich einhüllten. Gen. 24, 65. 21, 16.

Cap. 6, 8.

Was Salomo hier von der Liebe zu seiner Einzigen sagt, wars nicht stärker gegen die Polygamie in seinem Munde gesagt, als in dem Munde jedes andern? s. Repertorium 1. Th. S. 136.

Cap. 4, 11. 12.

Salomo nahm seine Geliebte vermuthlich auf seinen Wagen mit in die Reihen seines Gefolgs, und erhob sie zur Königin. s. Stäudlin in Paulus Memorabilien 28 Stück S. 194.

Cap. 7, 9. 10.

Welche Feinheit der Empfindung! Salomo vergleicht seine Liebe mit einem köstlichen Weine, der die Lippen seiner Freunde labt. Nein, sagt sie, ganz bin ich meinem Freunde, und ganz hört seine Liebe mir.

Cap. 8, 5.

Reminiscenzen aus der Geschichte der Liebenden. Die erste wonnigliche Umarmung des Geliebten unter dem

Schatten des Baumes, der auch die Mutter beschattete in der Stunde ihrer Geburt. Michaelis erklärt חבל aus dem arabischen حَبَلَ foedere constrinxit, da verlobte dich deine Mutter mit mir.

Cap. 8, 10.

Der Ausdruck „Friede oder Gnade finden" bestätigt es, daß Salomo seine Geliebte zu sich auf den Thron erhoben hat. Gen. 18, 3. Luc. 1, 30. Daß Salomo einer so zärtlichen Liebe fähig war, wird wohl niemand bezweifeln. Zwar hatte er der sinnlichen Liebe in seinem Harem genug gepflegt. Wie er aber über diesen Genuß dachte, sagt uns der Prediger. Eccl. 2, 1—11. Wie sorgfältig seine Erziehung gewesen, sehen wir aus Prov. 31. Fast scheint es, seine Mutter gab ihm den Beynamen למואל Dieudonné, Theodor, ad form. שמואל aus besondrer Zärtlichkeit.

II.

Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

Von

J. C. L. Gieseler,
Oberlehrer am Waisenhause zu Halle.

Unter den vielen wichtigen Begebenheiten, welche die älteste Kirchengeschichte kurz übergeht, und deren Erklärung sie als Räthsel der Nachwelt aufgibt, ist gewiß eine der wichtigsten die Entstehung der schriftlichen Evangelien. Schon an sich ist es einflußreich für die Geschichte, zu erfahren, wodurch jene zuerst veranlaßt, auf welche Art und aus welchen Quellen sie verfaßt, wie sie von ihren Zeitgenossen, wie von den nächsten Geschlechtern aufgenommen wurden: diese Fragen gewinnen aber sowohl an Wichtigkeit als an Schwierigkeit, wenn man dabey auf das auffallende, innere Verhältniß einiger Evangelien unter sich Rücksicht nimmt und den Grund von diesem in der Art ihrer Entstehung aufzufinden sucht.

Man muß sich gleich im Anfange bescheiden, daß man, so verschiedene Wege man auch zur Erklärung dieser Erscheinung einschlagen mag, bey dem Unzureichenden der historischen Nachrichten doch nie zu vollkommener Gewißheit, sondern nur zu der Wahrscheinlichkeit gelangen kann, welcher historische Conjecturen überhaupt fähig sind. Nichts destoweniger kann eine Conjectur vor der andern den Vorzug verdienen, insofern sie nach den uns übrig gebliebenen Criterien am besten in die von der Geschichte offen gelassene Lücke paßt, das heißt:

sich der Geschichte am engsten anschließt, insofern sie

a) mit dem allgemeinen Geiste jener Zeit am meisten übereinstimmt;

b) sich an vorangegangene und nachfolgende Erscheinungen am genauesten anknüpft;

c) die etwa vorhandenen Nachrichten über den dunkeln Gegenstand am befriedigendsten erklärt, dieselben entweder treffend mit sich vereinigt oder ihren Ungrund genügend darthut.

Was insbesondere diese Nachrichten über die Entstehung der Evangelien betrifft, so bestehen sie zwar nur in Sagen, welche von später lebenden Schriftstellern aufgezeichnet wurden, und es hat sich in dieselben gewiß manches Fabelhafte eingeschlichen; indessen läßt doch die religiöse Sorgfalt, mit der sie aufbewaht wurden, nicht zu, sie gänzlich als Fabeln zu verwerfen und besonders verdienen sie dann Aufmerksamkeit, wenn sie 1) in den verschiedensten Gemeinden übereinstimmend erzählt wurden, und 2) wenn sie ohne das Streben, den Ur-

sprung des Christenthums zu verherrlichen, den Geist einer frühern Zeit athmen, von dem, der zur Zeit ihrer Niederschreibung herrschte, ganz verschieden.

Nach obigen Forderungen muß also die Untersuchung mit der Darstellung des Verhältnisses der Evangelien gegen einander, als des zu Erklärenden anfangen, bey der Erklärung selbst aber sich mit steter Rücksicht auf jenes durch das wenige historisch Gegebene leiten lassen.

Neben andern in Hinsicht des Tones abweichenden Evangelien sind unsere 3 ersten canonischen und mehrere apocryphische Evangelien unter sich so verwandt, daß schon Epiphanius sah, wie sie offenbar aus einer Quelle abgeleitet werden müßten, und diese Quelle in dem heiligen Geiste suchte *). Da von diesen verwandten Evangelien nur die drey canonischen ganz erhalten sind, so kann nur das Verhältniß dieser unter sich ganz genau bestimmt und von diesem auf die übrigen geschlossen werden.

I. Verhältniß der drey ersten Evangelien unter einander zum Theil nach Hug und Eichhorn.

Allen drey Evangelien sind 42 Abschnitte gemein, Matthäus und Marcus haben außerdem 12 Abschnitte

*) Epiph. adv. Haer. L. I. c. 6. ινα — — τα μεν συμφωνος και ισως κηρυξωσιν, ινα δειχθωσιν οτι εξ αυτης της πηγης ωρμηνται.

Cf. c. 4. οτι εκαστω Ευαγγελιστη μεμελετηται, συμφωνως μεν τοις ετεροις λαλησαι τα υπ' εκεινων ειρημενα; — —

Marcus und Lucas 5 Abschnitte, Matthäus und Lucas 14 Abschnitte mit einander gemein, die dem rücksichtlich 3ten Evangelisten fehlen. Endlich haben Matthäus 5, Marcus 2, Lucas 9 Abschnitte ganz eigenthümlich.

Die gemeinschaftlichen Abschnitte folgen häufig bey allen in derselben Ordnung auf einander, indem jeder nur das ihm Eigenthümliche dazwischen schiebt. Am mehrsten weicht Matthäus in der Anordnung der Begebenheiten ab; Marcus und Lucas sind sich ähnlicher, obgleich auch bey ihnen einzelne Erzählungen eine verschiedene Stelle haben.

Wie höchst verschieden allgemeine Aussprüche Jesu zu den Begebenheiten vertheilt sind, sieht man insbesondere an denen, die Matthäus zu einer Bergpredigt verbindet, und die in den beyden andern Evangelien an vielen Orten zerstreut gefunden werden.

Im Ausdrucke treffen Matthäus und Marcus am häufigsten, sehr oft wörtlich zusammen, während Lucas einen abweichendern, gewöhnlich mehr griechischen Ausdruck hat. Nur in einzelnen Reden Jesu oder Anderer trifft er mit andern Evangelisten wörtlich zusammen.

Uebrigens findet sich in den einzelnen Theilen der gemeinschaftlichen Erzählungen nicht eine consequente Aehnlichkeit oder Verschiedenheit; häufig treffen dieselben in einzelnen Gedanken wörtlich zusammen und verlassen sich in demselben Augenblicke wieder, um abweichende

---

ου γαρ ην αυτων το θελημα αλλα εκ πνευματος αγιου η διδασκαλια κ. τ. λ.

Gedanken aufzunehmen, oder gemeinschaftliche verschieden auszudrücken.

Wenn also die gemeinschaftlichen Erzählungen in Hinsicht der Aehnlichkeit des Sachinhalts, der Gedankenfolge und des wörtlichen Ausdrucks in eine genaue Ordnung gebracht werden sollten; so würde eine Stufenreihe von beynah eben so vielen Stufen, als gemeinschaftliche Erzählungen sind, entstehen, welche von wörtlicher Uebereinstimmung bis zu den beträchtlichsten Abweichungen in jenen drey Rücksichten fortführte.

Indessen lassen sich gewisse Hauptgesichtspunkte bemerken, nach welchen die verschiedenen Verhältnisse der Darstellungen zu einander näher bestimmt werden können.

1) In Rücksicht auf die Zeitfolge ist der Anfang und das Ende, oder die Erzählungen aus den Zeiten vor der Taufe und nach dem Begräbnisse am meisten verschieden. Matthäus und Lucas, die allein die Jugendgeschichte aufgenommen haben, theilen nur eine gemeinschaftliche Erzählung in derselben mit, und auch diese — die von den Magiern bey dem Matthäus, von den Hirten beym Lucas — wird höchst verschieden bey ihnen dargestellt.

Mit der Erzählung von Johannes dem Täufer beginnt erst die oben näher beschriebene Aehnlichkeit der Darstellung, erhält sich unter den mannichfaltigsten Modificationen, und erreicht bey den Erzählungen von den letzten Schicksalen Jesu bis zu seinem Begräbnisse, besonders beym Matthäus und Marcus den höchsten Grad. Von nun an beginnt wieder eine größere Verschiedenheit in der Darstellung. Nur die Erzählung von den nach

dem Grabe gehenden Weibern ist allen in gleicher Ausführlichkeit gemein, aber der Ausdruck ist hier viel abweichender und trifft nur selten in einzelnen Worten zusammen.

2) In Hinsicht der redenden Personen bestehen die Evangelien theils aus Reden Jesu und Anderer, theils aus Erzählungen in der Person des Verfassers vorgetragen.

Was zuerst diese betrifft, so läßt es sich bemerken, daß, je wichtiger eine Begebenheit den Schülern Jesu erscheinen mußte, sie mit desto übereinstimmenderm Ausdrucke erzählt wird.

Z. B. Berufung der 4 ersten Jünger (Matth. 4, 18. Marc. 1, 14.) des Matthäus (Matth. 9, 10. Marc. 2, 15. Luc. 5, 35.) Verklärung Jesu auf dem Berge (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2. Luc. 9, 35.).

Deshalb findet man auch in andern Erzählungen, daß sie in ihrem Anfange wenig harmonirend, je näher sie der Hauptsache kommen, desto mehr in dem Ausdrukke zusammentreffen, und daß die Haupthandlung selbst mit völlig gleichen Worten vorgetragen wird.

Z. B. die Heilung eines Aussätzigen, wo in folgenden Versen die höchste Gleichheit ist: Matth. 8, 3. Marc. 1, 41. Luc. 5, 13. Και εκτεινας την χειρα ηψατο αυτου ο Ιησους λεγων· θελω καθαρισθητι και ευθεως απηλθεν απ' αυτου η λεπρα.

Die Speisung der 5000, wo die Uebereinstimmung am stärksten ist Matth. 14, 19. 20. Marc. 6, 41. 42. Luc. 9, 16. 17. λαβων τους πεντε αρτους και τους δυο ιχθυας αναβλεψας εις τον ουρανον ευλο-

γησε και κλασας εδωκε τοις μαθηταις (τους αρτους οι δε μαθηται τοις οχλοις) και εφαγον παντες και εχορτασθησαν.

Dagegen sind viele andere Erzählungen entweder abweichend im Ausdrucke, welches insbesondere die allgemeinen Erzählungen trifft (cf. Matth. 12, 15. 16. Marc. 3, 7—12. Luc. 6, 17—19.) oder in der Auffassung der Begebenheit (cf. Matth. 22, 35. wo der fragende Schriftgelehrte als Versucher, Marc. 12, 34. wo er als frommer Mann genommen wird), oder in der Bestimmung einzelner Umstände (Matth. 20, 29. zwey Blinde hinter Jericho, Marc. 10, 46. Luc. 8, 35. ein Blinder vor Jericho).

In den angeführten Reden anderer Personen, insbesondere in den Reden Jesu, ist die Uebereinstimmung unverkennbar größer, als in den eigenen Erzählungen der Evangelisten. Selbst wenn die einleitenden Begebenheiten mit verschiedenem Ausdrucke erzählt waren, so treffen dennoch die angeführten Worte Anderer gewöhnlich zusammen. Indessen ist auch in den Reden Jesu die Uebereinstimmung nicht überall gleich groß, und auch hier scheint die Bemerkung zu gelten, daß sie nach dem Grade wie sie den Jüngern characteristischer und wichtiger erscheinen mußten, desto übereinstimmender erzählt werden.

Daher findet sich unter den Weissagungen die höchste Uebereinstimmung des Ausdrucks.

z. B. Matth. 11, 21. Luc. 10, 31. das Wehe über Chorazin ꝛc.

Matth. 22, 37. Luc. 13, 34. über Jerusalem.

z. B. Matth. 20, 18. Marc. 10, 33.
Matth. 26, 21. Marc. 14, 18.
Matth. 26, 29. Marc. 14, 15. Luc. 22, 18.

Vorherverkündigungen seiner eigenen Schicksale. Eben so gleichförmig sind die Erklärungen in Bezug auf seine Person und seinen Zweck ausgedrückt:

z. B. Matth. 11, 25—27. Luc. 10, 21. 22.
Vor den Weisen ist dieses verborgen —
Alles ist mir übergeben.

Matth. 16, 24—26. Marc. 8, 34—37. Luc. 9, 23—25.
Erfordernisse zu einem Jünger Jesu.

Matth. 22, 44. Marc. 12, 36. Luc. 20, 42.
Wie der Messias Davids Sohn heissen könne?

Unter den Parabeln werden zwar auch Einige wörtlich übereinstimmend erzählt (z. B. von dem Säemann, Matth. 13, 3—8. Marc. 4, 3—8. rc.); Andere sind aber von den Evangelisten verschieden aufgefaßt (z. B. Matth. 18, 12. bezieht die Parabel vom verlorenen Schaafe auf Kinder, Luc. 15, 4. auf Sünder), Andere zwar gleich aufgefaßt, aber verschieden dargestellt (z. B. die Parabel von den Gastmahle Matth. 22, 1. (Luc. 14, 16.)

II. Apocryphische, mit den drey ersten canonischen verwandte Evangelien.

Es gab im Alterthum eine so große Menge von apocryphischen Evangelien, daß wir nach den Aeußerungen der Kirchenväter nur den kleinsten Theil von den-

selben zu kennen glauben müssen *). Viele der ältesten standen zu unsern drey ersten Evangelien in demselben Verhältnisse, wie diese unter sich; wie wir dies theils aus den vorhandenen Bruchstücken wissen, theils aus den Erklärungen der Kirchenväter, die sogar oft die Identität eines apocryph. Evangelii mit einem unserer canonischen oder die Entstehung des ersteren aus den letztern durch Verfälschung behaupten.

Durch neuere Untersuchungen ist es indessen ausgemacht, daß diese Evangelien als unabhängig von den canonischen zu betrachten sind. Hierher gehören zuerst folgende, die sich unserm canonischen Matthäus am nächsten anschlossen:

1) das Evangelium καθ' Εβραιους, nach Hieronymus identisch mit dem Evangelium secundum Apostolos, secund. Syros, Nazarenorum und Ebionitarum **), so wie der noch spätere Theodoret es auch

---

*) Iren. 1, 17. redet von einer inenarrabilis multitudo apocryphorum et perperam scripturarum. *Origenes* rechnet ad Luc. 1, 1. viele apocryph. Evangelien (sec. Aegyptios, juxta XII. Apostolos, Basilidis, sec. Thomam, juxta Matthiam) her und setzt hinzu: alia plura legimus. *Hieron.* prooem. in comm. super Matth.: illud juxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum duodecimque Apostolorum et Basilidis atque Appellis ac reliquorum, *quos enumerare longissimum est.*

**) Hieron. adv. Pelag. lib. III, 1. Evangel. juxta Hebraeos quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos. sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum.

Id. comm. in Matth. lib. 2. ad Matth. 12, 13. Evangelium quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper

mit dem Evangelium κατα Πετρον zu identificiren scheint *). Obgleich man nach den Aeußerungen früherer Kirchenväter sich dieses Letztere als von den Uebrigen verschieden zu denken hat, so scheint doch schon die Möglichkeit einer Verwechselung beyder Schriften eine nahe Verwandtschaft zu verrathen. Auf der andern Seite ist es eben so gewiß, daß unter jenen verschiedenen Namen mehrere sehr verwandte Evangelien verborgen sind.

Nicht nur Epiphanius unterscheidet unter dem Evangelium der Nazaräner und Ebioniten, indem er jenes sehr vollständig, dieses unvollständig, verfälscht und verstümmelt nennt **); sondern die beym Hieronymus und Epiphanius erhaltenen Fragmente zeigen auch bey ihrer Vergleichung eine so große Verschiedenheit, daß man sie aus verschiedenen, wenn gleich sehr verwandten Evangelien herleiten muß ***). Die Ansicht des Hieronymus, daß alle jene Namen dasselbe Evangelium bezeichnen, erklärt sich theils aus dem anderweitig bekannten Fehler der Kirchenväter ähnliche Evangelien für gleich auszugeben, in sofern sie sogar das canon. Evangelium Matthäi mit dem Evangel. der Hebräer identi-

in Graecum de Hebraeo ſermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

*) Theod. haer. fab. comp, II, 2. οι δε Ναζαραιοι — — — τῳ καλουμενῳ κατα Πετρον Ευαγγελιῳ κεχρημεναι κ. τ. λ.

**) Epiph, haer. 29. §. 9. εχουσι δε το κατα Ματθαιον ευαγγελιον πληρεστατον εβραϊστι. cf. haer. 30. §. 13. εν τῳ γουν παρ' αυτοις ευαγγελιῳ κατα Ματθαιον ονομαζομενῳ, ουχ ολῳ δε πληρεστατῳ αλλα νενοθευμενῳ, και ηκρωτηριασμενῳ κ. τ. λ.

***) Eichhorn Einleit. ins N. T. Th. 1. S. 27. folg.

ficirten; theils konnte auch Hieronymus diese Verschiedenheit nicht entdecken, da er nur das Evangelium der Nazaräer zu Beröa und in der Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea kennen lernte, und es also nur von Andern hörte, daß es mit jenen andern Evangelien identisch sey.

2) Das Evangelium der Elzèsaiten war nach Epiphanius das Evangelium Matthäi von ihnen aber το Εβραικον genannt *). Da er keinen Wink giebt, daß es mit dem von ihm anderweitig beschriebenen Evangelium Matthäi, wie es die Ebioniten gebrauchten, einerley sey, so dürfen wir auch in demselben ein, wenn auch diesem ähnliches, doch nicht mit ihm identisches Evangelium vermuthen.

3) Das Evangelium des Cerinthus und des Carpocrates war ebenfalls dem katholischen Matthäus sehr ähnlich und gehört also auch zu jenem Evangelienstamm **).

4) Das Evangelium Bartholomäi, welches Pantänus aus Indien mitbrachte ***), und welches für das Evangelium Matthäi gehalten wurde, kann dieses schwerlich gewesen seyn, wenn es wirklich vom Bartholomäus herrührte, muß aber dennoch für ein demselben sehr ähnliches gehalten werden, weil es mit ihm verwechselt werden konnte.

5) Die beym Justin häufig erwähnten απομνημονευματα των Αποστολων, auch ein Mal ευαγγελιον

*) Epiphan. haer. 30, 3.
**) Epiphan. haer. 28, 5. 30, 14.
***) Euseb. h. e. V, 10.

αλλ' ιδου	— —
ερχεται μετ' εμε,	ερχεται ο ισχυρο
ου ουκ ειμι αξιος	μου οπισω μου ου ου
	ικανος
	κυψαι
το υποδημα των ποδων	λυσαι τον ιμαντα
λυσαι.	υποδηματων αυτου.
2 Petr. 1, 17.	Matth. 17, 5.
ουτος εστιν ο υιος μου	ουτος εστιν ο υιος μο
ο αγαπητος	ο αγαπητος
εις ον εγω ευδοκησα	εν ω ευδοκησα
	αυτου ακουετε.

Von Paulus ist zuerst das αγραφον erh Act. 20, 35. (αυτος ειπε) Μακαριον εστι μα διδοναι η λαμβανειν.

Die Erzählung von dem Abendmahle Jesu 1 Cor 23—26. stimmt auffallend mit Lucas 22, 19. 20. üb

1 Cor. 11.	Luc. 22.
23. ελαβεν αρτον	19. και λαβων αρτ
24. και ευχαριστησας	χαριστησας εκ
εκλασε και ειπε·	και εδωκεν αυτοις
	γων·
τουτο μου εστι το σωμα	τουτο εστι το σωμα
το υπερ υμων κλωμε-	το υπερ υμων δι
νον τουτο ποιειτε	νον τουτο ποιειτ
εις την εμην αναμνησιν·	την εμην αναμνη
25. Ως αυτως και το	20. Ως αυτως και τ
ποτηριον μετα το δει-	τηριον μετα το δει
πνησαι λεγων·	σαι λεγων·
τουτο το ποτηριον η και-	τουτο το ποτηριον η

η διαθηκη εστι εν τῳ εμῳ αιματι (τουτο ποιειτε οσακις αν πινητε εις την εμην αναμνησιν)	νη διαθηκη εν τῳ αιματι μου (το υπερ υμων εκχυνομενον)

Hieher gehört auch Barnabas, der schon in den frühesten Zeiten Mitglied der Gemeinde von Jerusalem *), und später mit dem Paulus und den übrigen Aposteln als Heidenapostel anerkannt wurde **). In dem noch von ihm vorhandenen Briefe sind nur Anspielungen auf Stellen unserer Evangelien enthalten, welche aber auch beweisen, daß das Evangelium des Barnabas, mag es ein schriftliches oder ein mündliches gewesen seyn, mit unsern canonischen Evangelien auch im Ausdrucke nahe verwandt war.

Barn. epist. c. 5.	Luc. 5, 32.
(ινα δειξη) οτι ουκ ηλθε καλεσαι δικαιους αλλα αμαρτωλους εις μετανοιαν	ουκ εληλυθα καλεσαι δικαιους αλλ' αμαρτωλους εις μετανοιαν.

Die Zusammenstellung aphoristischer, moralischer Vorschriften am Ende des Briefes ist ganz in der Manier, die wir in der Bergpredigt, in den Worten Jesu an den reichen Jüngling (Matth. 19, 17—19.) und in andern Stellen der Evangelien finden; und obgleich Barnabas

*) Act. 4, 36.
**) Gal. 2, 9. (cf. Act. 14, 14.)

seinen eigenen Gang nimmt, so drückt er doch einzelne Vorschriften ganz so aus wie wir sie in den Evangelien finden. z. B.

Barnab.	Matth. 19, 19.
αγαπησεις τον πλησιον σου υπερ την ψυχην σου	αγαπησεις τον πλησιον σου ως σεαυτον.
	(Matth. 5, 42.)
παντι αιτουντι σε διδου	παντι αιτουντι σε διδου

Endlich kommt noch eine Stelle vor, die so ausgedrückt in unsern Evangelien nicht enthalten ist, obgleich Matth. 16, 24. denselben Gedanken ausspricht:

c. 6. ουτω, φησιν (ο Ιησους), οι θελοντες με ιδειν, και αψασθαι μου της βασιλειας οφειλουσι θλιβεντες και παθοντες λαβειν με.

IV. Nähere Bestimmung der Frage über den Ursprung der Evangelien.

Nach diesen hier kurz zusammengefaßten Notizen finden sich im Alterthume theils viele Evangelien, die sich aus dem apostolischen Zeitalter herschreiben, theils viele einzelne evangelische Nachrichten in den Schriften der Apostel so in Form und Ausdruck übereinstimmend, daß sie nothwendig aus Einer Quelle geflossen seyn müssen. Will man nun nicht annehmen, daß Eins von diesen Evangelien die Quelle aller Uebrigen und auch mittelbar oder unmittelbar die Quelle jener Citate gewesen sey; so muß man die gemeinschaftliche Quelle außerhalb dieses Kreises in dem frühesten apostolischen Zeitalter suchen. Denn vor der Zerstreuung der Apostel muß sie

vorhanden gewesen seyn, da sie später so allgemein als Norm gebraucht wurde.

Und nun entsteht die Aufgabe, nach den geschichtlich Gegebenen jene Quelle genauer zu bestimmen.

V. In dem frühesten, apostolischen Zeitalter ist das Evangelium nicht aufgeschrieben.

So reich um die Zeit Jesu die Literatur der Griechen und Römer war, so arm war die der Juden. Bey jenen waren schon seit dem 6ten Jahrhunderte vor Christo die frühern Sagen von Logographen gesammelt, und die folgende Geschichte successive entweder von gleichzeitigen oder bald nach den Begebenheiten lebenden Schriftstellern niedergeschrieben; bey den Juden war, bis auf die neueren Zeiten sogar, die Erhaltung der Nachrichten durch Tradition gewöhnlicher. Selbst ihre heiligen δευτερώσεις, die, seit dem babylonischen Exilium ausgebildet, im neuen Testamente als hoch angesehen im Volke erwähnt werden, wurden trotz diesem Ansehen bis 200 Jahr n. Ch. nur von Mund zu Mund fortgepflanzt, ohne daß die Gelehrten — die eigentlichen Erhalter dieser Sagen — das Bedürfniß gefühlt hätten, sie durch schriftliche Aufzeichnung zu fixiren. Noch weniger wurde von ächthebräischen Juden daran gedacht, die Geschichte ihres Volks zu schreiben. Seit den letzten historischen Schriften des alten Testaments findet man keine eigentlichen Geschichtbücher unter hebräischen Juden mehr, denn die sogenannte Geschichte in dem misnischen

dem Grabe gehenden Weibern ist allen in gleicher Ausführlichkeit gemein, aber der Ausdruck ist hier viel abweichender und trifft nur selten in einzelnen Worten zusammen.

2) In Hinsicht der redenden Personen bestehen die Evangelien theils aus Reden Jesu und Anderer, theils aus Erzählungen in der Person des Verfassers vorgetragen.

Was zuerst diese betrifft, so läßt es sich bemerken, daß, je wichtiger eine Begebenheit den Schülern Jesu erscheinen mußte, sie mit desto übereinstimmenderm Ausdrucke erzählt wird.

Z. B. Berufung der 4 ersten Jünger (Matth. 4, 18. Marc. 1, 14.) des Matthäus (Matth. 9, 10. Marc. 2, 15. Luc. 5, 35.) Verklärung Jesu auf dem Berge (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2. Luc. 9, 35.).

Deshalb findet man auch in andern Erzählungen, daß sie in ihrem Anfange wenig harmonirend, je näher sie der Hauptsache kommen, desto mehr in dem Ausdrukke zusammentreffen, und daß die Haupthandlung selbst mit völlig gleichen Worten vorgetragen wird.

Z. B. die Heilung eines Aussätzigen, wo in folgenden Versen die höchste Gleichheit ist: Matth. 8, 3. Marc. 1, 41. Luc. 5, 13. Και εκτεινας την χειρα ηψατο αυτου ο Ιησους λεγων· θελω καθαρισθητι· και ευθεως απηλθεν απ' αυτου η λεπρα.

Die Speisung der 5000, wo die Uebereinstimmung am stärksten ist Matth. 14, 19. 20. Marc. 6, 41. 42. Luc. 9, 16. 17. λαβων τους πεντε αρτους και τους δυο ιχθυας αναβλεψας εις τον ουρανον ευλο-

γησε και κλασας εδωκε τοις μαθηταις (τους αρτους οι δε μαθηται τοις οχλοις) και εφαγον παντες και εχορτασθησαν.

Dagegen sind viele andere Erzählungen entweder abweichend im Ausdrucke, welches insbesondere die allgemeinen Erzählungen trifft (cf. Matth. 12, 15. 16. Marc. 3, 7—12. Luc. 6, 17—19.) oder in der Auffassung der Begebenheit (cf. Matth. 22, 35. wo der fragende Schriftgelehrte als Versucher, Marc. 12, 34. wo er als frommer Mann genommen wird), oder in der Bestimmung einzelner Umstände (Matth. 20, 29. zwey Blinde hinter Jericho, Marc. 10, 46. Luc. 8, 35. ein Blinder vor Jericho).

In den angeführten Reden anderer Personen, insbesondere in den Reden Jesu, ist die Uebereinstimmung unverkennbar größer, als in den eigenen Erzählungen der Evangelisten. Selbst wenn die einleitenden Begebenheiten mit verschiedenem Ausdrucke erzählt waren, so treffen dennoch die angeführten Worte Anderer gewöhnlich zusammen. Indessen ist auch in den Reden Jesu die Uebereinstimmung nicht überall gleich groß, und auch hier scheint die Bemerkung zu gelten, daß sie nach dem Grade wie sie den Jüngern characteristischer und wichtiger erscheinen mußten, desto übereinstimmender erzählt werden.

Daher findet sich unter den Weissagungen die höchste Uebereinstimmung des Ausdrucks.

z. B. Matth. 11, 21. Luc. 10, 31. das Wehe über Chorazin ꝛc.

Matth. 22, 37. Luc. 13, 34. über Jerusalem.

z. B. Matth. 20, 18. Marc. 10, 33.

Matth. 26, 21. Marc. 14, 18.

Matth. 26, 29. Marc. 14, 15. Luc. 22, 18.

Vorherverkündigungen seiner eigenen Schicksale.

Eben so gleichförmig sind die Erklärungen in Bezug auf seine Person und seinen Zweck ausgedrückt:

z. B. Matth. 11, 25—27. Luc. 10, 21. 22.

Vor den Weisen ist dieses verborgen —

Alles ist mir übergeben.

Matth. 16, 24—26. Marc. 8, 34—37. Luc. 9, 23—25.

Erfordernisse zu einem Jünger Jesu.

Matth. 22, 44. Marc. 12, 36. Luc. 20, 42.

Wie der Messias Davids Sohn heißen könne?

Unter den Parabeln werden zwar auch Einige wörtlich übereinstimmend erzählt (z. B. von dem Säemann, Matth. 13, 3—8. Marc. 4, 3—8. rc.); Andere sind aber von den Evangelisten verschieden aufgefaßt (z. B. Matth. 18, 12. bezieht die Parabel vom verlorenen Schaafe auf Kinder, Luc. 15, 4. auf Sünder), Andere zwar gleich aufgefaßt, aber verschieden dargestellt (z. B. die Parabel von den Gastmahle Matth. 22, 1. (Luc. 14, 16.)

II. Apocryphische, mit den drey ersten canonischen verwandte Evangelien.

Es gab im Alterthum eine so große Menge von apocryphischen Evangelien, daß wir nach den Aeußerungen der Kirchenväter nur den kleinsten Theil von den-

selben zu kennen glauben müssen *). Viele der ältesten standen zu unsern drey ersten Evangelien in demselben Verhältnisse, wie diese unter sich; wie wir dies theils aus den vorhandenen Bruchstücken wissen, theils aus den Erklärungen der Kirchenväter, die sogar oft die Identität eines apocryph. Evangelii mit einem unserer canonischen oder die Entstehung des ersteren aus den letztern durch Verfälschung behaupten.

Durch neuere Untersuchungen ist es indessen ausgemacht, daß diese Evangelien als unabhängig von den canonischen zu betrachten sind. Hierher gehören zuerst folgende, die sich unserm canonischen Matthäus am nächsten anschlossen:

1) das Evangelium καθ' Ἑβραιους, nach Hieronymus identisch mit dem Evangelium secundum Apostolos, secund. Syros, Nazarenorum und Ebionitarum **), so wie der noch spätere Theodoret es auch

---

*) Iren. 1, 17. redet von einer inenarrabilis multitudo apocryphorum et perperam scripturarum. *Origenes* rechnet ad Luc. 1, 1. viele apocryph. Evangelien (sec. Aegyptios, juxta XII. Apostolos, Basilidis, sec. Thomam, juxta Matthiam) her und setzt hinzu: alia plura legimus. *Hieron.* prooem. in comm. super Matth.: illud juxta Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum duodecimque Apostolorum et Basilidis atque Appellis ac reliquorum, *quos enumerare longissimum est.*

**) Hieron. adv. Pelag. lib. III, 1. Evangel. juxta Hebraeos quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum.

Id. comm. in Matth. lib. 2. ad Matth. 12, 13. Evangelium quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper

mit dem Evangelium κατα Πετρον zu identificiren scheint *). Obgleich man nach den Aeußerungen früherer Kirchenväter sich dieses Letztere als von den Uebrigen verschieden zu denken hat, so scheint doch schon die Möglichkeit einer Verwechselung beyder Schriften eine nahe Verwandtschaft zu verrathen. Auf der andern Seite ist es eben so gewiß, daß unter jenen verschiedenen Namen mehrere sehr verwandte Evangelien verborgen sind.

Nicht nur Epiphanius unterscheidet unter dem Evangelium der Nazaräner und Ebioniten, indem er jenes sehr vollständig, dieses unvollständig, verfälscht und verstümmelt nennt **); sondern die beym Hieronymus und Epiphanius erhaltenen Fragmente zeigen auch bey ihrer Vergleichung eine so große Verschiedenheit, daß man sie aus verschiedenen, wenn gleich sehr verwandten Evangelien herleiten muß ***). Die Ansicht des Hieronymus, daß alle jene Namen dasselbe Evangelium bezeichnen, erklärt sich theils aus dem anderweitig bekannten Fehler der Kirchenväter ähnliche Evangelien für gleich auszugeben, in sofern sie sogar das canon. Evangelium Matthäi mit dem Evangel. der Hebräer identi-

---

in Graecum de Hebraeo ſermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

*) Theod. haer. fab. comp, II, 2. οι δε Ναζαραιοι — — — τῳ καλουμενῳ κατα Πετρον Ευαγγελιῳ κεχρημενοι κ. τ. λ.

**) Epiph, haer. 29. §. 9. εχουσι δε το κατα Ματθαιον ευαγγελιον πληρεστατον εβραϊστι. cf. haer. 30. §. 13. εν τῳ γουν παρ᾽ αυτοις ευαγγελιῳ κατα Ματθαιον ονομαζομενῳ, ουχ ολῳ δε πληρεστατῳ αλλα νενοθευμενῳ, και ηκρωτηριασμενῳ κ. τ. λ.

***) Eichhorn Einleit. ins N. T. Th. 1. S. 27. folg.

ficirten; theils konnte auch Hieronymus diese Verschiedenheit nicht entdecken, da er nur das Evangelium der Nazaräer zu Beröa und in der Bibliothek des Pamphilus in Cäsarea kennen lernte, und es also nur von Andern hörte, daß es mit jenen andern Evangelien identisch sey.

2) Das Evangelium der Elzesaiten war nach Epiphanius das Evangelium Matthäi von ihnen aber το Εβϱαικον genannt *). Da er keinen Wink giebt, daß es mit dem von ihm anderweitig beschriebenen Evangelium Matthäi, wie es die Ebioniten gebrauchten, einerley sey, so dürfen wir auch in demselben ein, wenn auch diesem ähnliches, doch nicht mit ihm identisches Evangelium vermuthen.

3) Das Evangelium des Cerinthus und des Carpocrates war ebenfalls dem katholischen Matthäus sehr ähnlich und gehört also auch zu jenem Evangelienstamm **).

4) Das Evangelium Bartholomäi, welches Pantänus aus Indien mitbrachte ***), und welches für das Evangelium Matthäi gehalten wurde, kann dieses schwerlich gewesen seyn, wenn es wirklich vom Bartholomäus herrührte, muß aber dennoch für ein demselben sehr ähnliches gehalten werden, weil es mit ihm verwechselt werden konnte.

5) Die beym Justin häufig erwähnten απομνημονευματα των Αποστολων, auch ein Mal ευαγγελιον

*) Epiphan. haer. 30, 3.
**) Epiphan. haer. 28, 5. 30, 14.
***) Euseb. h. e. V, 10.

αλλ' ιδου	— —
ερχεται μετ' εμε, ου ουκ ειμι αξιος	ερχεται ο ισχυροτερος μου οπισω μου ου ουκ ειμι ικανος
	κυψαι
το υποδημα των ποδων λυσαι.	λυσαι τον ιμαντα των υποδηματων αυτου.
2 Petr. 1, 17.	Matth. 17, 5.
ουτος εστιν ο υιος μου	ουτος εστιν ο υιος μου
ο αγαπητος	ο αγαπητος
εις ον εγω ευδοκησα	εν ω ευδοκησα
	αυτου ακουετε.

Von Paulus ist zuerst das αγραφον erhalten Act. 20, 35. (αυτος ειπε) Μακαριον εστι μαλλον διδοναι η λαμβανειν.

Die Erzählung von dem Abendmahle Jesu 1 Cor. 11, 23—26. stimmt auffallend mit Lucas 22, 19. 20. überein.

1 Cor. 11.	Luc. 22.
23. ελαβεν αρτον	19. και λαβων αρτον ευχαριστησας εκλασε
24. και ευχαριστησας εκλασε και ειπε·	και εδωκεν αυτοις, λεγων·
τουτο μου εστι το σωμα το υπερ υμων κλωμενον τουτο ποιειτε	τουτο εστι το σωμα μου το υπερ υμων διδομενον τουτο ποιειτε εις
εις την εμην αναμνησιν·	την εμην αναμνησιν·
25. Ως αυτως και το ποτηριον μετα το δειπνησαι λεγων·	20. Ως αυτως και το ποτηριον μετα το δειπνησαι λεγων·
τουτο το ποτηριον η και-	τουτο το ποτηριον η και-

νη διαθηκη εστι εν τῳ εμῳ αιματι (τουτο ποιειτε οσακις αν πινητε εις την εμην αναμνησιν)

νη διαθηκη εν τῳ αιματι μου (το υπερ υμων εκχυνομενον)

Hieher gehört auch Barnabas, der schon in den frühesten Zeiten Mitglied der Gemeinde von Jerusalem *), und später mit dem Paulus und den übrigen Aposteln als Heidenapostel anerkannt wurde **). In dem noch von ihm vorhandenen Briefe sind nur Anspielungen auf Stellen unserer Evangelien enthalten, welche aber auch beweisen, daß das Evangelium des Barnabas, mag es ein schriftliches oder ein mündliches gewesen seyn, mit unsern canonischen Evangelien auch im Ausdrucke nahe verwandt war.

Barn. epist. c. 5.	Luc. 5, 32.
(ινα δειξη) ὁτι ουκ ηλθε καλεσαι δικαιους αλλα αμαρτωλους, εις μετανοιαν	ουκ εληλυθα καλεσαι δικαιους αλλ᾽ αμαρτωλους εις μετανοιαν.

Die Zusammenstellung aphoristischer, moralischer Vorschriften am Ende des Briefes ist ganz in der Manier, die wir in der Bergpredigt, in den Worten Jesu an den reichen Jüngling (Matth. 19, 17—19.) und in andern Stellen der Evangelien finden; und obgleich Barnabas

*) Act. 4, 36.
**) Gal. 2, 9. (cf. Act. 14, 14.)

seinen eigenen Gang nimmt, so drückt er doch einzelne Vorschriften ganz so aus wie wir sie in den Evangelien finden. z. B.

Barnab.	Matth. 19, 19.
αγαπησεις τον πλησιον σου υπερ την ψυχην σου	αγαπησεις τον πλησιον σου ως σεαυτον.
	(Matth. 5, 42.)
παντι αιτουντι σε διδου	παντι αιτουντι σε διδου

Endlich kommt noch eine Stelle vor, die so ausgedrückt in unsern Evangelien nicht enthalten ist, obgleich Matth. 16, 24. denselben Gedanken ausspricht:

c. 6. ουτω, φησιν (ο Ιησους), οι θελοντες με ιδειν, και αψασθαι μου της βασιλειας οφειλουσι θλιβεντες και παθοντες λαβειν με.

IV. Nähere Bestimmung der Frage über den Ursprung der Evangelien.

Nach diesen hier kurz zusammengefaßten Notizen finden sich im Alterthume theils viele Evangelien, die sich aus dem apostolischen Zeitalter herschreiben, theils viele einzelne evangelische Nachrichten in den Schriften der Apostel so in Form und Ausdruck übereinstimmend, daß sie nothwendig aus Einer Quelle geflossen seyn müssen. Will man nun nicht annehmen, daß Eins von diesen Evangelien die Quelle aller Uebrigen und auch mittelbar oder unmittelbar die Quelle jener Citate gewesen sey; so muß man die gemeinschaftliche Quelle außerhalb dieses Kreises in dem frühesten apostolischen Zeitalter suchen. Denn vor der Zerstreuung der Apostel muß sie

vorhanden gewesen seyn, da sie später so allgemein als Norm gebraucht wurde.

Und nun entsteht die Aufgabe, nach den geschichtlich Gegebenen jene Quelle genauer zu bestimmen.

V. In dem frühesten, apostolischen Zeitalter ist das Evangelium nicht aufgeschrieben.

So reich um die Zeit Jesu die Literatur der Griechen und Römer war, so arm war die der Juden. Bey jenen waren schon seit dem 6ten Jahrhunderte vor Christo die frühern Sagen von Logographen gesammelt, und die folgende Geschichte successive entweder von gleichzeitigen oder bald nach den Begebenheiten lebenden Schriftstellern niedergeschrieben; bey den Juden war, bis auf die neueren Zeiten sogar, die Erhaltung der Nachrichten durch Tradition gewöhnlicher. Selbst ihre heiligen δευτερώσεις, die, seit dem babylonischen Exilium ausgebildet, im neuen Testamente als hoch angesehen im Volke erwähnt werden, wurden trotz diesem Ansehen bis 200 Jahr n. Ch. nur von Mund zu Mund fortgepflanzt, ohne daß die Gelehrten — die eigentlichen Erhalter dieser Sagen — das Bedürfniß gefühlt hätten, sie durch schriftliche Aufzeichnung zu fixiren. Noch weniger wurde von ächthebräischen Juden daran gedacht, die Geschichte ihres Volks zu schreiben. Seit den letzten historischen Schriften des alten Testaments findet man keine eigentlichen Geschichtbücher unter hebräischen Juden mehr, denn die sogenannte Geschichte in dem misnischen

Tractat Pirke Aboth, in der Responsio R. Serirae um 967 p. C. (im Buche Juchasin eingeschaltet), in den beyden Seder olam und in dem Sepher hakkabalah des Abraham ben Dior (um 1161 p. C.) besteht blos aus Aufzählungen der Successionen der Lehrer.*

Diese Simplicität findet sich auch unter den hebräischen Christen, die der alten Sitte getreu blieben. Der fleißige Sammler Eusebius klagt nirgends wie hier über den Mangel an historischen Nachrichten; nicht einmal die Zeit, wie lange jeder ihrer Bischöffe sein Amt verwaltet hatte, war von ihnen aufgeschrieben *) und Eusebius muß sich hier auf ein bloßes „feruntur" berufen. Daher haben wir aus jener Periode auch nur historische Werke von einem mit griechischer Bildung vertrauten Manne, und Josephus führt diesen Umstand am Schlusse seiner Archäologie selbst als einen Grund an, weswegen er mehr als andere gelehrte Juden im Stande gewesen sey, ein solches Werk zu verfassen.

Der Grund davon, daß die Tradition noch in diesen Zeiten unter den hebräischen Juden der Niederschreibung als Mittel der Erhaltung historischer Nachrichten vorgezogen wurde, lag zum Theil allerdings in den Unbequemlichkeiten, welche damals das Schreiben erschwerten; vorzüglich aber darin, daß der Mangel an wissenschaftlichem Geiste und an Streben nach historischer Treue gar nicht das Bedürfniß fühlen ließ,

*) Euseb. hist. eccl. IV, 5. tempora vero Hierosolymitanorum episcoporum nusquam literis tradita reperio. Feruntur autem admodum brevi tempore vixisse.

die schwankende Sage durch Niederschreibung zu fixiren.

Wenn nun aber mündliche Tradition selbst in den gelehrten Ständen das vorzüglichste Mittheilungsmittel war, so muß sie dieß in den niedern Ständen noch weit mehr gewesen seyn. Oder sollten ungebildete Fischer *) das Bedürfniß gefühlt haben, welches selbst den Gelehrten ihrer Nation unbekannt war? Am allerbilligsten muß man dahin entscheiden, daß die Apostel nach ihrer Lage ohne besondere Gründe nicht darauf kommen konnten, ihr Evangelium niederzuschreiben. Hatten sie diese aber nicht, war vielleicht mündliche Ueberlieferung das Wesentliche in ihrem Berufe; dann kann man unmöglich annehmen, daß in den ersten Zeiten des Christenthums schon die evangelischen Nachrichten niedergeschrieben wurden.

Und allerdings war mündliche Ueberlieferung wesentlich. Jesus kündigte sich als den schon lange vorher im A. T. versprochenen Messias an, und legitimirte sich als solchen durch sein jenen Weissagungen genau entsprechendes Leben und Wirken. Dieser Beweis schien ihm selbst so sicher, daß er die zu ihm geschickten Johannisjünger statt aller Antwort auf seine Thaten verwies, und sie an die messianische Weissagung des Jesaias erinnerte **). Seine Apostel bestimmte er zu Zeugen seines Lebens nach seinem Tode. In der letzten Rede, worin er ihnen ihren Zweck vor Augen legt, macht er sie noch ein

*) αγραμματοι — ιδιωται cf. Act. 4, 13.
**) Math. 11, 4. 5. cf. Es. 29, 18 seq. 35, 5.

Mal auf den Zusammenhang seines Lebens mit den Weissagungen des alten Testaments aufmerksam, und verlangt dann von ihnen, seine Thaten in diesem Verhältnisse zu bezeugen *). Diesen Gesichtspunct halten die Jünger stets fest. Ihre heilige Schrift ist das A. T., das Leben des Messias die Erfüllung derselben, sie die von Gott erwählten Zeugen dieses Lebens. Von der Schrift gingen sie daher aus, in dem Leben Jesu zeigten sie ihre Erfüllung **), und so bewiesen sie aus der Schrift, daß Jesus der Christ sey ***), so predigten sie ihn aus dem Gesetze Mosis und den Propheten †).

Die dem Christenthume eigenthümlichen dogmatischen und moralischen Lehren, in den Reden Jesu enthalten, waren nur δευτερωσεις, Ergänzungen des mosaischen Gesetzes mit Beybehaltung desselben und des hergebrachten Cultus; brauchten die Jünger um sie zu erhalten einer größern Sorgfalt, als die Gelehrten zur Erhaltung ihrer δευτερωσεις?

Der historische Theil der apostolischen Predigt war nach obiger Entwickelung und nach dem durchgängigen Sprachgebrauche des neuen Testaments ††) ein Zeugniß, und dieß mußte nach der Ansicht der Apostel mündlich

*) Luc. 24, 44—49. v. 48. υμεις δε εστε μαρτυρες τουτων.

**) Act. 10, 41—43. (2, 32. 3, 15. 10, 39 caet. τουτου ημεις εσμεν μαρτυρες).

***) Act. 18, 28. επιδεικνυς δια των γραφων, ειναι τον Χριστον Ιησουν.

†) Act. 28, 23. πειθων τε αυτους τα περι του Ιησου απο τε του νομου Μωυσεως και των προφητων.

††) μαρτυρειν· μαρτυρεισθαι· διαμαρτυρεισθαι τον Χριστον, το Ευαγγελιον μαρτυρ.

von Augenzeugen gegeben werden, wenn es seine Kraft behalten sollte. Ihre Persönlichkeit, insofern sie Augenzeugen gewesen waren, mußte dem Zeugnisse erst seine Kraft geben, und es wirkte nur darum, weil sie bey jeder einzelnen Erzählung hinzusetzen konnten: das haben wir selbst gesehen — wir waren stets um jenen Mann — wir waren Zeugen aller seiner Thaten. Daher war es zu einem Apostel ein so unentbehrliches Erforderniß, daß er Jesum selbst gesehen und gehört hatte; daß bey der Wahl eines neuen Apostels dieß als etwas, was sich von selbst verstand, berührt wurde *); und daß Paulus sich auf seine Autopsie beruft, um seine apostolische Würde zu erweisen **).

So läßt es sich also nicht denken, daß die Apostel in dieser Zeit eine schriftliche Nachricht zum Behuf der Ausbreitung des Evangelii, oder um sie als eine heilige Schrift, als Erkenntnißquelle des Evangelii der Nachwelt zu übergeben, verfaßt haben könnten, um so weniger, da sie von einer bald zu erwartenden Wiederkunft Christi aufs festeste überzeugt waren.

Aber konnten nicht die Apostel, in der Ueberzeugung, daß eine durchgängige Uebereinstimmung ihrer evangelischen Erzählungen höchst nothwendig sey, um selbst Scheinwidersprüche zu vermeiden, eine Diegese als Norm ihrer evangelischen Vorträge verfassen?

Ohne Zweifel, wenn sie im Geiste unseres Zeitalters gebildet gewesen wären; schwerlich aber in ihrer Lage.

*) Act. 1, 21. 22.

**) 1 Cor. 9, 1. ουκ ειμι αποστολος; ουχι Ιησουν Χριστον τον κυριον ημων εωρακα;

Selbst wenn sie eifrig jene Uebereinstimmung hervorzubringen suchten, so war doch gewiß ihnen die Niederschreibung nicht das bequemste Mittel. Wenn man den damaligen Mangel an allgemeinen Bildungsanstalten gegen die Menge unserer Landschulen, die Entbehrlichkeit der Schreibekunst in jenem oligographischen Zeitalter gegen die in unsern Zeiten so dringende Nothwendigkeit derselben, und endlich die Schwierigkeit, mit der damals bey der Unbequemlichkeit des Alphabeths und der Unbehülflichkeit der Schreibmaterialien einige Fertigkeit im Schreiben erworben werden konnte, gegen die Leichtigkeit, womit man jetzt dazu gelangen kann, hält: so wird man es nicht einmal wahrscheinlich finden, daß galiläische Fischer, die durch Jesu Unterricht zwar in Weisheit aber nicht in mechanischen Fertigkeiten zugenommen hatten, so geläufig schreiben konnten, als der gemeine Mann in unsern Zeiten. Würde aber dieser wohl in dem oben angedeuteten Falle nicht die mündliche Abrede der ihm immer noch mühsamern schriftlichen Abfassung vorziehen?

Indessen fragt es sich billig, ob wir bey jenen Orientalen neben ihrem Enthusiasmus für Jesum wohl eine solche diplomatische Genauigkeit in Conformirung ihrer Erzählungen vermuthen dürfen? Ließ die lebendige Erinnerung an das Leben Jesu sie wohl die Möglichkeit eines Widerspruchs befürchten? Sie geben mit zu großer Kraft ihr Zeugniß, als daß sie sich an todten Buchstaben hätten fesseln können, sie waren es sich zu sehr bewußt, selbst deutlich gesehen und gehört zu haben,

als daß sie ihr lebendiges Andenken an fremde Ausdrücke hätten binden können *).

Indessen zugegeben, daß die Apostel für sich keine solche Diegese brauchten; so mußten sie doch wohl zu der Zeit, als sie den sich immer erweiternden Wirkungskreis nicht mehr allein ausfüllen konnten, und Andere zur Predigt des Evangelii mit sich verbanden, für diese Gehülfen eine Diegese als Leitfaden bey ihren Vorträgen verfassen?

Die ersten Mitapostel, welche das Evangelium predigten, waren die Gläubigen, welche aus der engsten Verbindung, in der sie mit den Aposteln in Jerusalem zusammen lebten, durch die Verfolgung gerissen wurden, welche der Steinigung des Stephanus folgte. Sie zerstreuten sich vorzüglich in Judäa und Samaria **), gingen aber auch nach Phönicien und Cypern ***), und zu ihnen gehörten auch die Cyprier und Cyrenäer, welche zuerst in Antiochien den Heiden das Evangelium predigten †). Hier in Antiochien bildete sich unter Paulus und Barnabas die erste Missionsanstalt für die Heiden, bey der die Apostel sich völlig leidend verhielten.

In welchem Puncte dieser Missionsgeschichte soll die Abfassung einer Diegese ihren Platz finden? Die ersten Missionen waren so sichtbar ein Werk des Zufalls oder besser der Vorsehung, und wurden so plötzlich durch

*) Act. 4, 20. 33. και μεγαλη δυναμει απεδιδουν το μαρτυριον οι αποστολοι της αναστασεως του κυριου Ιησου.

**) Act. 8, 1.

***) Act. 11, 19.

†) Act. 11, 20.

jene Verfolgung veranlaßt, daß die Glieder der Gemeinde von Jerusalem nicht erst mit Diegesen versehen werden konnten, als die Verfolgung ausbrach. Die Diegese müßte erst dann angefertigt und herumgeschickt seyn, als schon in allen jenen Ländern Viele bekehrt waren. Warum ist dieses nicht in der Apostelgeschichte erzählt? Es war noch mehr als der kurze Brief der Apostel an die antiochenische Gemeinde, der Erwähnung würdig.

Aber bedurften denn diese ersten Missionaire eines solchen schriftlichen Entwurfs? Nach Ephes. 4, 11. gab es eine besondere Classe von Lehrern „Evangelisten" welche nach den Erklärungen der Kirchenväter das Geschäft hatten, denen die noch nichts von Christo gehört hatten, das Evangelium zu predigen, das heißt, theils ihnen den historischen Beweis der Messianität Jesu vorzutragen, theils sie durch Ermahnungen zur Annahme des Christenthums und, wenn sie es angenommen hatten, zur Beharrlichkeit in demselben zu ermuntern *). Wenn

---

*) Origenes comm. in Evang. Joannis Tom. I. praef. — Praeterea si Deus posuit in ecclesia Apostolos et Prophetas et Evangelistas pastoresque et doctores, cum accurate examinaverimus, quodnam sit Evangelistae officium, et invenerimus, pertinere ad eum, *non semper enarrare, quonam pacto servator coecum a nativitate sanaverit, foetentem mortuum excitarit, vel aliquid supra hominum opinionem fecerit*, non dubitamus affirmare aliquo modo evangelium esse, quae scripserint Apostoli, cum ad evangelistae munus attineat, *adhortoria etiam oratione fidem eis, quae de Jesu tradita sunt, acquirere*. cf. Euseb. III, 37.

der Grundsatz der Apostel, daß der vor allen andern passend sey von Jesu zu zeugen, der ihn selbst gehört und gesehen hatte, auch hier angewandt wurde; so mußten sie bey der Auswahl der Evangelisten vorzüglich auf die 70 Jünger fallen, welche nach Lucas Erzählung schon Jesus zur Predigt des Evangelii ausgesendet hatte. Wie dem aber auch ist, mögen die ersten Evangelisten Augenzeugen gewesen seyn oder nicht, wir beurtheilen sie nach unsern Bedürfnissen, wenn wir zu ihrer Bildung eine Diegese für nothwendig halten. Alle oben genannten Hindernisse treten zuvörderst wieder ein, welche dem geringern Palästinenser den Gebrauch einer Schrift erschweren und ihn die viva vox vorziehen lassen mußten. Der Evangelist mußte jene Erzählungen doch seinem Gedächtnisse einprägen, um sie bey seiner Predigt frey vortragen zu können: jenes mußte ihm aber leichter werden, wenn er sie mit Feuer und Leben oft von Andern vortragen hörte, als wenn er sie mit Mühe von seiner Diegese abbuchstabirte. Vorzüglich aber ist es zu bedenken, daß man diese Diegese, theils der Natur der Sache, theils der Hypothese wegen, für die sie erfunden ist, zu einem solchen armen Entwurfe machen muß, daß man wirklich nicht sieht, was jene Evangelisten mit ihr anfangen, wie sie aus ihr das Evangelium predigen konnten.

Daher finden wir denn auch in der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel nie nur eine Andeutung auf ein schriftliches Evangelium, da dieses doch als ein Beweis der Sorgfalt der Jünger für die Reinerhaltung ihrer Lehre hätte lobend ausgehoben werden müssen. Desto deutlicher ist es aber ausgedrückt, daß das Evange-

lium nur mündlich vorgetragen wurde. Dieß zeigen zuvörderst alle darauf sich beziehende Ausdrücke: λογος, κηρυγμα - κηρυσσειν - ευαγγελιζεσθαι, παραδιδοναι und παραλαμβανειν, dann der Gegensatz des alten Testaments als der αγιων γραφων zu dem mündlichen Evangelio, welcher nicht selten im N. T. gefunden wird *). Paulus kann es sich gar nicht denken, daß Jemand das Evangelium ohne einen Evangelisten kennen gelernt zu haben, an dasselbe glauben werde **).

Lucas führt mehrere Evangelienschreiber in seinem Prologe an, die ihre Diegese verfaßt hätten „so wie die Augenzeugen es uns überliefert haben", und er selbst nennt nur mündliche Erkundigung als die Quelle seiner genauern Erzählung, welche er den πολλοις entgegensetzen will.

Wenn es endlich noch ausdrücklicher Zeugnisse späterer Zeiten bedarf; so erhalten wir auch diese auf di sicherste Art sowohl von Ketzern, die sich darauf beriefen daß das Evangelium anfangs ohne Schrift durch münd lichen Unterricht verbreitet sey, und daß daher die ge

*) 2 Tim. 3, 14. 15. Das A. T. heißt: τα ιερα γραμματα — die evangel. Lehre wird characterisirt als α εμαθε και επ εταθη ο Τιμοθεος παρα Παυλου. (cf. v. 10). Die Apostel si nicht wie die Lehrer des A. T. διακονοι γραμματος αλ πνευματος 2 Cor, 3, 6—8.

**) Rom. 10, 14. πως δε πιστευσουσιν ου ουκ ηκουσαν; πως ακουσουσι χωρις κηρυσσοντος;

schriebenen Evangelien kein Ansehn hätten *), als auch von dem Irenäus **) und Eusebius ***).

VI. Es bildeten sich unter den Aposteln sehr früh gleiche Erzählungsformen des Evangelii.

Da nach den Forderungen der folgenden Erscheinungen schon in früher Zeit die Quelle der spätern so gleichförmigen Erzählungen aufzusuchen ist, da uns nichts berechtigt in derselben schon ein schriftliches Urevangelium vorauszusetzen; so bleibt nur noch die Annahme übrig, daß die evangelischen Erzählungen in dem Munde der Apostel schon in den frühesten Zeiten eine gleiche Form erhielten, die sich in den erhaltenen Ueberbleibseln noch zeigt.

So fremd unserm Zeitgeiste auch so etwas ist, so auffallend daher auch uns diese Annahme klingen muß,

---

*) Iren. adv. haer. III, 2. Non per literas traditam illam (παράδοσιν) ſed per vivam vocem, ob quam cauſam et Paulum dixiſſe: ſapientiam autem *loquimur* inter perfectos. Daraus folgerten sie den geringern Werth der Schriften, in accuſationem convertuntur ipſarum ſcripturarum, quaſi non recte habeant, nec ſint ex auctoritate et quia varie ſint dictae et quia non poſſit ex his inveniri veritas ab his, qui neſciant traditionem.

**) Iren. adv. haer. III, 1. Non enim per alios diſpoſitionem ſalutis noſtrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem *tunc praeconiaverunt, poſtea vero per Dei voluntatem in ſcripturis nobis tradiderunt.*

***) Euſeb. h. e. III, 24. demonſtratione vero divini ſpiritus, quem cooperatorem habebant et ſola virtute Chriſti — —

so verdient sie doch, da wir durch historische Gründe darauf geführt sind, eine nähere Prüfung.

Zuerst ist es wohl nicht zu läugnen, daß die Art der Bildung der Apostel eine solche Vereinigung in ihrer Erzählungsform begünstigte.

Denn 1) wenn die Gleichheit der Auffassung irgend einer Begebenheit von der gleichen Stärke der Sinnenwerkzeuge, der gleichen Bildung des Geistes, dem gleichen Standpuncte und der gleichen Aufmerksamkeit der verschiedenen Beobachter abhängt; so läßt sich wenigstens behaupten, daß die Thaten Jesu von den Aposteln auf eine ähnliche Art aufgefaßt wurden. Wie überhaupt in einem ungebildetern Volke die Bildung der Einzelnen sich gleicher ist; so war wohl auch der Grad der Bildung bey den Aposteln (denn Paulus gehört nicht hieher) so ziemlich derselbe. Sie waren sämmtlich Palästinenser aus der niedrigern Volksclasse, aber, dies müssen wir von der Wahl eines Menschenkenners, wie Jesus es war, erwarten, voll trefflicher Anlage, beseelt von einem gleichen Enthusiasmus für ihren Lehrer, von gleicher Aufmerksamkeit auf seine Worte und Thaten, deren nächste Zuschauer sie stets waren.

2) Wie die Auffassung der Begebenheiten bey den Aposteln sich ähnlich war, so mußte es auch die Erzählung werden. Man hat mit Recht behauptet, daß jeder Gedanke selbst in den reichsten Sprachen nur einen ihm ganz entsprechenden Ausdruck habe, und daß jede

---

usi scientiam regni coelorum toti orbi praeconiaverunt, *parum de conscribendis commentariis solliciti.*

Veränderung von diesem jenen, wenn auch noch so fein, nuancire. In den ärmern Sprachen ist feine Nuancirung natürlich schwieriger, und jede Veränderung des Ausdrucks bringt in ihnen schon stärkere Veränderungen des Gedankens hervor. Eine arme Sprache läßt daher um so vielmehr nur Einen ganz entsprechenden Ausdruck eines Gedankens zu.

Die Muttersprache der Apostel war die Syrochaldäische, wohl wenig reicher als die von ihr verdrängte hebräische Sprache. Selbst die reiche griechische Sprache, die seit Alexander allmählig diesem Volke bekannt wurde, trug zu Bereicherung des Ausdrucks wenig bey. Man borgte von ihr nur einen kleinen Theil ihres Reichthums, um ihn zum Ausdruck hebräischer Gedanken umzuformen, und so wurde diese reiche Sprache auf diesem Boden wieder zu einer eben so großen Armuth zurückgebracht als ihr je eigen gewesen seyn mag.

3) Endlich ist die Einfachheit des apostolischen Zeitalters zu erwägen, die sein Streben nach Abwechselung des Ausdrucks nicht zuließ. Uns begegnet es häufig, daß wir ohne es zu wissen im Ausdrucke abzuwechseln suchen, theils weil unsere reichere Sprache uns dazu eher in den Stand setzt, theils weil unsere verwöhnteren Ohren durch Eintönigkeit ermüdet werden.

Diese Gleichheit der Bildung, die Armuth der Sprache und die übrige Simplicität des Characters läßt sich auch in den apostolischen Schriften, wie in den ältern griechischen und hebräischen Schriften, in der gleichartigen Darstellung derselben Sachen nachweisen.

Wie beym Homer und im A. T. überbringt auch hier der Bote seinen Auftrag in derselben Form, worin er ihn erhalten hat *), ohne eigenmächtig daran zu ändern; die Apostel sagten stets dasselbe mit denselben Worten, und selbst Paulus, der Gebildetste unter allen, ist dieser Simplicität treu, wie dies insbesondrre aus der langen Reihe der wörtlich übereinstimmenden Stellen in den Briefen an die Ephesier und an die Colosser erhellt **). Eben so auffallende Aehnlichkeiten finden sich in den Briefen 2 Petri und Judä. Vorzüglich wichtig ist aber hier die gleichförmige Wiederholung einiger Erzählungen in der Apostelgeschichte, die verschiedenen in den Mund gelegt auch durch ihre Abweichungen beweisen, daß nicht eine von der andern abgeschrieben sey, und die deshalb für vollkommene Parallelen der Evangelienharmonie gelten können. Hierhin gehören:

1) Pauli Bekehrung zuerst vom Lucas erzählt (Act. 9, 2—8.), dann vom Paulus in der Rede, welche er von der Burg Antonia herab an das Volk hält (Act. 22, 5—11.), endlich in der Rede an den König Agrippa wiederholt (Act. 26, 12—18).

Die ersten beyden Erzählungen harmoniren meistens wörtlich, bis auf unbedeutende Vertauschungen einzelner Ausdrücke mit Synonymen, und kleine Veränderungen der Construction.

Zugleich findet sich aber auch hier als Seitenstück zu den scheinbaren historischen Widersprüchen der Evangelisten ein directer Widerspruch in den Worten:

*) Luc. 7, 19. cf. 20. 19, 31. cf. 34.
**) Hänleins Einleit. Th. 2. S. 414.

Act. 9, 7.	22, 9.
οι δε ανδρες οι συνοδευον-τες αυτῳ	οι δε συν εμοι οντες
— — — —	— — — —
ακουοντες μεν της φωνης	την δε φωνην ουκ ηκουσαν
μηδενα δε θεωρουντες.	του λαλουντος μοι.

Die dritte Erzählung weicht von den beyden ersten mehr im Ausdrucke ab (wie Lucas von Matthäus und Marcus), und hat in der längern Rede Jesu 26, 16—18, welche Paulus in dem Sinne Jesu gesprochen zu haben scheint, etwas ganz Eigenthümliches.

2) Die Vision des Cornelius Act 10, 3—6. wiedererzählt von Petrus v. 30—32., wo insbesondere die Rede des Engels, bis auf den Zusatz v. 31. wörtlich gleich erzählt wird. Kürzer zusammengezogen findet sich diese Erzählung wieder 11, 13. 14.

3) Die Vision des Petrus 10, 10—16. und 11, 5—10, bis auf die Vertauschung einiger Synonyme wörtlich gleich.

Aus diesen Proben leuchtet es ein, wie sehr die Bildung, die Sprache und die Simplicität des apostolischen Zeitalters sich überhaupt zu einer gewissen Gleichheit der Darstellung hinneigte. Es lassen sich leicht die besonderen Ursachen auffinden, welche eine um so größere Gleichheit in den evangelischen Erzählungen bewirken mußten. Sie liegen in der hohen Wichtigkeit, welche sie in den Augen der Jünger hatten, in den besondern Aufforderungen sie treu zu erzäh-

len und in der Nothwendigkeit, worin sich die Jünger sahen, sie sehr oft zu wiederholen.

Auf die Wichtigkeit der Lebensgeschichte Jesu als eines Beweises, daß er der Messias sey, ist schon oben aufmerksam gemacht. Jesus selbst zeigte auf diese höhere Bedeutung seines Lebens bey allen Gelegenheiten hin, und erklärte seinen Schülern häufig, wie durch einzelne Vorfälle in demselben alte Weissagungen erfüllt würden, und warum deshalb jene sich gerade so und nicht anders ereigneten *). Wiederum sagt er von seinen Worten das, was er früher vom Gesetze gesagt hatte, daß eher Himmel und Erde als sie vergehen würde **). Dann preiset er seine Schüler selig, daß sie das sähen und hörten, welches zu sehen und zu hören die Propheten vergeblich gewünscht hätten ***). Wenn er bey der scheinbar unbedeutenden Handlung eines Weibes, die ihn salbet, es vorausbestimmt, daß dieselbe überall, wo man das Evangelium verkündete, auch erzählt werden würde †); so setzt er dabey eine noch weit größere Aufmerksamkeit seiner Jünger auf die wichtigern Begebenheiten seines Lebens voraus.

Welchen Eindruck mußten in diesen Verbindungen die großen Begebenheiten auf die Apostel machen; wie

*) Matth. 11, 10. 26, 24. 31. 54. 56. Marc. 9, 11—13. Luc. 4, 17—21. 18, 31. 21, 22. 22, 37.

**) Matth. 24, 35. Marc. 13, 31. Luc. 21, 33. mit wörtlicher Uebereinstimmung cf. Matth. 5, 28.

***) Matth. 13, 16. 17.

†) Matth. 26, 13.

mußten sie ihre ganze Seelenkraft auf die Auffassung derselben verwendet haben!

Als ihr Lehrer von ihnen geschieden war, und sein Leben durch ein ihnen ganz unerwartetes Ende beschlossen hatte; da mußte ihre Begeisterung für ihn noch höher steigen und die Erinnerung an ihn der einzige Gegenstand ihrer Gespräche und ihres Denkens werden. So lebten sie nun mehrere Jahre lang *) aufs innigste verbunden in Jerusalem zusammen. In dieser Zeit vereinigten sich nun die gleichen Erinnerungen bey der gleichen Spracharmuth in gleiche Erzählungsformen, ohne daß diese künstlich verabredet oder auswendig gelernt wären, welches sich bey begeisterten Augenzeugen nicht denken läßt.

Schon die öftere Wiederholung derselben Dinge führte darauf hin. Man braucht sich nur selbst zu beobachten, um es zu erkennen, wie stark man bey steter Wiederholung desselben Gegenstandes zu einer festen Form der Darstellung veranlaßt wird; noch auffallender läßt sich diese Bemerkung bey gemeinen Leuten und bey Kindern machen, die durch ihren geringern Sprachreichthum um so weniger oft im Ausdrucke wechseln können. Die Apostel, die sowohl durch einen Drang als durch ihren Beruf zu einer beständigen Wiederholung der Lebensgeschichte Jesu getrieben wurden, konnten bey der Art ihrer Bildung diesem Einflusse um so weniger entgehen.

*) Nach einer alten Tradition, die Eusebius (h. e. V, 17.) aus dem Apollonius mittheilt, 12 Jahre.

heit der Darstellung gesellte, sich in diesem Apostelkreise in Jerusalem ein gleichförmiges mündliches Evangelium bildete.

VII. Ueber die Fortpflanzung des Evangelii als Παραδοσις im Allgemeinen.

So wie die δευτερωσεις der jüdischen Lehrer von einer Succession der andern überliefert wurden (תורה שבעל פה); so wurde es auch anfangs das Evangelium. Spuren davon sieht man noch darin, daß die spätern Orthodoxen die Aechtheit ihres Evangeliums durch die ununterbrochenen Successionen (διαδοχαι) der Lehrer zu erweisen suchten, wie die Rabbiner durch ihre שלשלת הקבלה die Reinheit ihrer Lehre.

Die Form des mündlichen Evangelii gestaltete sich nach dem Obigen ohne Zwang unter den Aposteln, und eben so wurde sie auch von ihren ersten Zuhörern angenommen. In einer Zeit, wo die mündliche Sage die vorzügliche Bewahrerin alles Merkwürdigen ist, ist das Gedächtniß der Menschen stärker und treuer, als in einem andern, wo man gewohnt ist sich auf Schriften zu verlassen. Ohne die vielen Beyspiele eines ungemeinen Gedächtnisses, die sich im Alterthume darbieten, als Beweise zu gebrauchen; berufe ich mich nur auf Plato, der es der Schreibekunst ausdrücklich Schuld gibt, daß sie eine Hauptursache der Vernachlässigung des Gedächtnisses geworden sey *).

---

*) Plato Phaedr. Bd. 10. S. 380. Socrates erzählt, Thaut habe seine Erfindung dem Könige Thamus von Egypten mit-

Ein mechanisches Auswendiglernen der Erzählungen läßt sich bey den Schülern der Apostel wegen ihrer Begeisterung für das Christenthum nicht denken, aber war dasselbe zur Erhaltung der Erzählungsformen nöthig? Es konnte unmöglich den Schülern schwer werden, das Evangelium, das sie im Umrisse schon kannten, für das sie so begeistert waren, blos durch das oft wiederholte Anhören desselben ihrem ungeschwächten Gedächtnisse einzuprägen. Die Sitte des Landes, die hohe Achtung gegen das Evangelium als den Grundpfeiler ihres Glaubens, und gegen die Apostel als Zeugen desselben, mußte ihnen auch die Form heilig machen, in der es beständig wiederholt wurde.

Einen ungefähren Begriff dieses Lehrens und Lernens gibt Irenäus, wo er den Unterricht, den er als Knabe beym Polycarpus genoß, als Greis beschreibt. Was damals geschehen war, hatte sich seinem Gedächtnisse weit fester eingeprägt, als das was ihn in späteren Zeiten betroffen hatte. Der Ort wo Polycarp saß, wenn er lehrte, sein Gang, Eintritt, Gestalt, seine Reden ans Volk, seine Erzählung von dem, was er von den Aposteln gehört hatte, alles war dem aufmerksamen Schüler noch aufs lebhafteste gegenwärtig, obgleich er es nicht dem Papiere und den Buchstaben, sondern

---

getheilt und sie als das Gedächtniß unterstützend gelobt. Der König antwortet unter andern: „die Buchstaben werden Veranlassung zur Vernachlässigung des Gedächtnisses geben und „die Vergeßlichkeit befördern, indem nun jeder im Vertrauen „auf die Schrift sich von äußern Zeichen wird erinnern lassen „ohne die Erinnerungskraft zu üben“.

nur seinem Gedächtnisse anvertraut und durch stete Er
nerung erneut hatte *).

Wie sollten die unmittelbaren Schüler der Apo
bey denen der Enthusiasmus für das entstehende Ch
stenthum noch weit größer war, nicht eben so gut
Evangelium durch den mündlichen Vortrag der Apo
haben lernen können?

Daß es an Stellen fehlt, wo diese Art der Fo
pflanzung klar beschrieben wird, kann nicht auffall
Die Schriftsteller des Neuen Testaments, wie ihre nä
sten Nachfolger, konnten keine Veranlassung haben d
zu thun; die ersten nachapostolischen Väter folgten
Erklärung der Entstehung der Evangelien blos der T
dition, ohne die Winke, welche diese gab, weiter zu v

*) Iren. epist. ad Florinum (ap. Euseb. h. e. V, 19.): N
ea quae tum gerebantur (cognitio enim, quam a pue
combibimus, una cum aetate accrescit simul et quasi v
culo cum ipso animo penitus copulatur) multo firmius
memoria insident, quam quae nuper praeterierunt: ad
ut et locum, in quo assidebat B. Polycarpus, cum dil
reret: illius eo adventum et introitum, formam et modi
vitae, corporis, effigiem, disceptationes ac sermones, qu
ad multitudinem habebat, et ut necessitudinem ac vi
usum cum Joanne et reliquis, qui ipsum Dominum vic
sent, se habuisse narraret, et quo pacto memoraret eor
sermones, quin etiam quaenam ab illis de Domino audi
set: quomodo de miraculis ejus ac virtutibus, et de
ctrina denique, sicut ab illis qui fuissent suis oculis V
bum vitae conspicati, scripturis vere consentientia narra
videor mihi posse rite percensere. Haec eo tempore
Dei misericordiam, quam erga me ostendebat, studios
attente audiebam: *atque non chartae et literis sed inte
ri mentis cogitationi mandabam, et perpetuo Dei juva
gratia, ingenue et exquisite recordatione renovo.*

folgen, da sie bey ihrer strengen Inspirationstheorie sich die Harmonie der Evangelien sehr leicht erklären konnten. — An Andeutungen eines solchen übereinstimmenden, mündlichen Evangelii fehlt es aber im N. T. durchaus nicht. Daß es ein mündliches war, welches Paulus den Gemeinden übergab, beweisen die oben näher entwickelten Gründe. Daß aber sein Evangelium mit dem der übrigen Jünger durchaus übereinstimmte, lehrt er an verschiedenen Orten mit großem Nachdrucke *). —

Ein Ueberbleibsel dieser ältesten Art der Ueberlieferung des Evangelii scheint sich in dem spätern Kirchengesetze erhalten zu haben, welches den Catechumenen verbot, das Glaubensbekenntniß (das evangelium in nuce) niederzuschreiben, und befahl, es durch öfteres Anhören dem Herzen einzuprägen **). Diese Vorschrift ist in der Zeit des Augustinus, wo die Christen schon so sehr in den polygraphischen Geist der Römer und Griechen eingegangen waren und Tausende von Büchern über ihre Religion abgefaßt hatten, so befremdend, daß man ihren Ursprung nothwendig in einer einfachern Zeit aufsuchen muß.

Jetzt nur noch einige Worte über den Umfang des mündlichen Evangelii: der Thaten Jesu waren so viele,

*) Gal. 1, 6—9. 2 Cor. 11, 4. 5. 1 Cor. 15, 11.

**) Augustin. edit. Bened. T. V. Serm. 212. p. 653. Nec ut eadem verba symboli teneatis, ullo modo debetis scribere sed audiendo perdiscere, nec cum didiceritis, scribere; sed memoria semper tenere atque recolere. — Bald darauf; audiendo symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliqua materia sed in corde scribitur.

daß, hätten sie niedergeschrieben werden sollen, die ganze Welt nicht die Bücher gefaßt haben würde *). So hyperbolisch dieser Ausdruck auch ist, so war doch gewiß die Menge der Reden und Thaten Jesu zu groß, als daß sie alle auf gleiche Weise in der Erinnerung der Jünger hätten erhalten werden können.

Da sie überdieß nicht alle von gleicher Wichtigkeit in Hinsicht der messianischen Bedeutung waren; so mußten sich von selbst die wichtigern von den unwichtigern ausscheiden, und jene sowohl im Gespräche häufiger durchgesprochen und den Neulingen vorgetragen werden, während diese nur mehr oder weniger sich in den Privaterinnerungen einzelner Jünger erhielten. So bildete sich der erste Cyclus der evangelischen Erzählungen. Es wäre indessen ein vergeblicher Versuch, a priori aus der Wichtigkeit der Erzählungen, wie sie uns erscheint, seine Bestandtheile bestimmen zu wollen, denn dazu sind wir zu wenig mit der Individualität der Apostel und mit ihren Ansichten bekannt. Höchstens können wir aus der Aehnlichkeit der vorhandenen Erzählungen in ihrer Form es bestimmen, welche den Schülern am meisten, welche ihnen minder wichtig erschienen.

So übereinstimmend auch dieser Erzählungscyclus bey den palästinensischen Jüngern wegen der Gleichheit ihrer Bildung und ihrer Ansicht vom Christenthum war, so mußte er sich doch nach den Umständen modificiren, als diese Jünger auch im Auslande ihn vortrugen. Sie mußten hier nothwendig einige Erzählungen (insbe-

*) Joh. 21, 25.

sondere die, in denen eine ausschließliche Bestimmung der Juden zum Reiche Gottes gelehrt wird) fallen lassen, wenn das Evangelium Eingang finden sollte. Noch mehr aber wurde dieser Cyclus bey Paulus verändert, der mit einer ganz andern Bildung zum Christenthume übergegangen war, als die war, welche die palästinensischen Jünger erreicht hatten. Obgleich er die Erzählungen selbst nicht veränderte, so mußte er doch die am meisten hervorheben, welche seinen Ansichten am günstigsten waren, während er die wegließ, welche denselben zu widersprechen schienen. Ein ächt palästinensisches Evangelium gibt Matthäus, ein im Auslande modificirtes, palästinensisches, Marcus; ein Paulinisches, Lucas.

Nachdem das Evangelium in verschiedenen Ländern gepredigt war, hatte es natürlich das Schicksal aller Tradition; da es Verschiedenen von einander Unabhängigen zu Theil wurde, bildete es sich verschieden aus, gleich einem Puncte, der nach mehreren Richtungen in Linien ausgeht. Wäre es möglich diese Linien zu bestimmen, so würde es leicht seyn, den ältesten apocryphischen Evangelien auf demselben ihre Stelle anzuweisen. Die Namen hebräisches und ägyptisches Evangelium deuten darauf hin, daß sie die in diesen Ländern erhaltene Evangeliensage enthielten. Jenes die der ursprünglich apostolischen verwandtere palästinensische, daher das hebräische Evangelium dem Matthäus so nahe verwandt ist, dieses die in Aegypten nach ägyptischer Ansicht modificirte Sage. So wie nun auch durch fremde d. i. ketzerische Ansichten das Evangelium modificirt wurde;

so entstanden wieder aus den so gebildeten Evangelien neue ketzerische Parteyen.

Doch nun von dem Einzelnen einzeln.

VIII. Pauli Evangelium.

Wie Paulus mit den evangelischen Erzählungen bekannt geworden ist, muß dunkel bleiben, da er selbst nichts gewisses darüber sagt und sich auf Autopsie, Offenbarung und Tradition beruft *). Vielleicht läßt sich dies so erklären: Paulus, der sich als Schüler des Gamaliel in Jerusalem aufgehalten haben muß, kannte wie alle Pharisäer Jesum sehr wohl. Er theilte mit diesen ihre Ansichten von der Heiligkeit des mosaischen Gesetzes, und sahe in Jesu einen Menschen, der mit Hülfe des Teufels jenes Gesetz verdrängen wollte. Wenn er bey diesen Besorgnissen auf den Neuerer mit dem starken (obgleich antichristischen) Interesse eines Eiferers für die Religion der Väter achtete; so mußten die meisten der Thaten Jesu theils durch das Gerücht theils durch eigne Ansicht ihm wohl bekannt werden und sich seinem Gedächtnisse einprägen. Jene wunderbare Begebenheit veränderte nur den Gesichtspunct, aus welchem er das Leben Jesu betrachtete: die Form nicht die Materie der Ansicht war ihm also geoffenbaret. Welcher Jünger, ob Ananias oder ein anderer, in der Folge zur Vervollständigung seiner Kenntniß des Lebens Jesu beygetragen habe, läßt sich nicht ausmitteln. Es war wahrscheinlich einer von denen, die früher von den Aposteln in Jerusalem

*) 1 Cor. 9, 1. Gal. 1, 11, 12. 1 Cor. 15, 3.

das Evangelium empfangen hatten und dann durch die Stephanische Verfolgung zerstreut wurden. Auch Barnabas kann Antheil daran gehabt haben, wenigstens ist so viel wahrscheinlich, daß er sich unter diesem zu einen christlichen Lehrer ausbildete. Denn dieser nahm sich zuerst seiner in Jerusalem an *), und zog ihn dann nach Antiochien, wo er im Auftrage der Apostel die Gemeinde einrichten sollte **). Daß kein Apostel ihn unterrichtete, scheint daraus zu erhellen, daß er mehrere Jahre nach seiner Bekehrung das Bedürfniß fühlt, sein Evangelium mit dem der Apostel zu vergleichen ***).

IX. Evangelium der Beschneidung und Evangelium der Vorhaut.

Obgleich schon in den ersten Zeiten in der Gemeinde zu Jerusalem Hellenisten sich befanden, so bestand doch eine gewisse Spannung unter ihnen und den Hebräern †). Die Apostel beschränkten anfangs ihren Bekehrungsplan nur auf Palästina und verließen selbst dann, als sie durch die Vision des Petrus von einer allgemeinern Tendenz des Christenthums überzeugt worden waren, nicht sogleich ihren engen Wirkungskreis. Zu denen, die in Palästi-

---

*) Act. 9, 27.

**) Act. 11, 26.

***) Gal. 2, 2. ad h. l. Tertull. adv. Marc. IV. c. 2. Siquidem (Paulus) propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos Apostolos et consultandos ne forte in vanum cucurrisset, id est ne non secundum illos credidisset et *non secundum illos evangelizaret* etc.

†) Act. 6, 1.

na durch die Predigt der Vertriebenen bekehrt waren, schickten sie Einige aus ihrer Mitte um Gemeinden einzurichten; als aber in Antiochien durch dieselben eine Gemeinde zum Theil auch aus Heiden gebildet war, so sandten sie einen Nichtapostel, den Hellenisten Barnabas dahin. Dieser zog den Paulus, der sich gleich Anfangs vorzüglich für die Hellenisten interessirt hatte *), ebenfalls aus Tarsus nach Antiochien, und jetzt bildete sich unter diesen beyden Männern allmählig die Ansicht vom Christenthume als einer für aller Völker bestimmten Religion, die von dem mosaischen Cultus ganz unabhängig sey, und dann der Plan zu einer allgemeinen Bekehrung der Heiden. Die Apostel gingen indessen noch in diesen nicht ein und blieben als Judenapostel immer bey der strengen Beobachtung des mosaischen Gesetzes **), erkannten aber den Barnabas und Paulus förmlich als Heidenapostel un, denen das Evangelium der Vorhaut anvertraut sey. Obgleich in dem Sinne der Apostel dieses Evangelium mit dem der Beschneidung durchaus einerley ist, wie dieß besonders Paulus stark urgirt †), so wurde doch von manchen Christen ein Unterschied gemacht, und einige hielten sich mehr an Paulus, andere

---

*) Act. 9, 29.

**) Iren. III, 12. Hi qui circum Jacobum Apostoli gentibus quidem libere agere permittebant — — —. Ipsi vero — — perseverabant in pristinis observationibus. — — religiose agebant circa dispositionem legis quae est secundum Moysem. cf. Act. 21, 20. μυριαδες εισιν Ιουδαιων των πεπιστευκοτων· και παντες ζηλωται του νομου υπαρχουσι.

†) 2 Cor. 11, 4. 5. Gal. 1, 6.

an Petrus *). Und es läßt sich auch beynahe nicht anders denken, als daß die Veränderung des Wirkungskreises auf den Character des Evangelii Einfluß gehabt haben sollte. Was zuerst seine äußere Form betrifft, so bildete es sich, da es vorher vorzüglich in der syrochaldäischen Sprache vorgetragen war, in der griechischen Sprache aus **); und obwohl dieses griechische Evangelium nur eine treue Uebersetzung des syrochaldäischen war, so mußte doch die genauere Kenntniß, welche diese Männer von der griechischen Sprache hatten, es bewirken, daß sie mehr dem Geiste des Hellenismus angemessen die härtesten Orientalismen vermieden. Was den Inhalt dieses Evangelii betraf, so mußten, wie es scheint, die Lehrer der Heiden für ihren veränderten Wirkungskreis eine etwas veränderte Auswahl evangelischer Erzählungen vornehmen: indem sie zwar die characteristisch christlichen unverändert aufnehmen, aber die bloß für Juden wichtigen fallen ließen, und dagegen andere, welche mehr die Heiden angingen, stärker urgirten. Die Geschichte muß in der Folge lehren, wie weit diese Vermuthungen über das Evangelium der Vorhaut sich bestätigen.

Das Evangelium der Beschneidung wurde von den Aposteln, die in Jerusalem blieben, wohl immer noch in der syrochald. Sprache am meisten gepredigt. Sie fanden aber bey den auch in Palästina zerstreuten Helle-

*) 1 Cor. 1, 12.

**) Nicht Jesus der Messias, sondern der Christus wurde in Antiochien verkündet, daher hier der Name Χριστιανοι zuerst entstand. Act. 11, 26.

nisten ebenfalls Gelegenheit es griechisch zu predigen und so gemeinschaftlich ihre griechische Uebersetzung auszubilden. Diese mußte, da sie von mehreren eng Verbundenen, welche ungefähr eine gleiche Kenntniß der griechischen Sprache hatten, versucht wurde, bey den Verschiedenen gleicher seyn, und die Uebersetzungen der Einzelnen mußten sich ungefähr so zu einander verhalten wie die verschiedenen Uebersetzungen des A. T. — Späterhin, als von Paulus und seinen Gehülfen schon viele Gemeinden außerhalb Palästina gestiftet waren, gingen auch die Judenapostel auswärts um das Evangelium zu predigen. Ihre Evangelia blieben auch jetzt noch harmonirender in Form und Ausdruck unter sich als mit dem Evangelio der Heidenapostel; obgleich auch sie die particulären Vorstellungen, welche ihr Urevangelium enthielt, hier fallen lassen mußten.

Vielleicht zielt die berühmte Stelle des Papias ap. Euseb. III, 39. auf diese Uebersetzungen der mündlichen Evangeliensage:

Ματθαιος μεν ουν εβραιδι διαλεκτω τα λογια συνεγραψατο, ηρμηνευσε δ' αυτα ως εδυνατο εκαστος.

Da diese Stelle aus ihrem Zusammenhange gerissen ist, so wird man wohl nie zu einer festen Deutung kommen. Indessen scheint doch so viel gewiß, daß Papias nicht der Meinung war, daß unsere übrigen canonischen Evangelien aus einem hebr. Matthäus übersetzt wären. Denn kurz zuvor hat er den Ursprung des Evangelii Marci vom Petrus abgeleitet, und sich dabey so bestimmt ausgedrückt, daß wir über seine Meinung nicht

in Zweifel seyn können. Den Lucas muß er gar nicht gekannt haben, weil, wenn er ihn erwähnt hätte, Eusebius diese Stelle gewiß nicht übergangen haben würde.

Die Λογια waren allen Aposteln wie dem Matthäus bekannt, was zwingt uns unter dem αυτα, welches sich nur auf Λογιά bezieht, zu verstehen: τα λογια α Ματθαιος συνεγραψατο?

Wenn Papias im Zusammenhange von den Schicksalen der evangelischen Erzählungen redete, konnte er dann nicht sagen:

Die evangelischen Erzählungen wurden in ihrer (ursprünglichen) syrochaldäischen Gestalt vom Matthäus niedergeschrieben; ins Griechische übersetzte sie (natürlich unabhängig von jener Schrift) ein Jeder wie er es konnte?

X. Niederschreibung des Evangelii.

So wurde dasselbe Evangelium in zwey Sprachen, syrochaldäisch den Juden in Palästina, griechisch Juden und Heiden in den übrigen Ländern gepredigt. Je weiter es sich ausbreitete, desto mehr mußten sich Einzelne finden, die an schriftliche Mittheilung gewohnt auch das Evangelium schriftlich zu besitzen wünschten. So wurden dann Mehrere veranlaßt das Evangelium niederzuschreiben und unter ihnen auch unsere drey ersten Evangelisten. So entstand eine Παραδοσις εγγραφος. Nur Lucas gibt indessen in seinem Prologe eine kurze Nachricht von seinem Zwecke, und sagt, indem er sein Evangelium einem Theophilus bestimmt, deutlich genug, daß es nur als eine Privatschrift anzusehen sey.

Und in der That eine höhere Bestimmung konnte unter den damaligen Umständen ein schriftliches Evangelium nicht haben. Das Zeugniß von Jesu hatte seine Kraft nur im mündlichen Vortrage, in der Persönlichkeit des Lehrers, der entweder selbst Augenzeuge gewesen war oder es von Augenzeugen empfangen und treu aufbewahrt hatte. Es konnte nur niedergeschrieben werden, um denen, die von Jesu Thaten (der Zeit oder dem Orte nach) fern lebten, ein Hülfsmittel in die Hände zu geben, ihnen eine desto deutlichere und genauere Uebersicht zu verschaffen und nach dem mündlichen Vortrage zur Wiedererinnerung zu dienen.

Deshalb schrieb ein jeder die Tradition nieder, wie er sie empfangen hatte, und der Werth seiner Syngraphe bestimmte sich danach, ob er entweder die Tradition rein, oder wie sie sich mit der Zeit verunstaltete, empfangen; oder ob er sie richtig aufgefaßt hatte.

Diese Niederschreibung des Evangelii bewirkte, da sie blos Privatsache war, durchaus keine Aenderung in der Manier des Unterrichts. Es wurde nachher in derselben Gestalt mündlich gepredigt, wie es eben niedergeschrieben war. So wie dieß von Marcus ausdrücklich in der Sage erhalten ist *), so läßt es sich auch im Allgemeinen behaupten.

Nach diesen Nachrichten können die ersten Evangelienschreiber am treffendsten mit den griechischen Logogra-

---

*) Euseb. H. E. II, 16. τουτον δε Μαρκον πρωτον φασι επι της Αιγυπτου στειλαμενον το ευαγγελιον, ο δη και συνεγραψατο, κηρυξαι (cf. Epiph. Haer. 51, 6.).

phen vor Herodot verglichen werden, wie sie Dionysius Halic. schildert. Judic. de Thucydide edit. Sylb. T. II. pag. 138.

ουτοι προαιρεσει τε ομοια εχρησαντο περι την εκλογην των υποθεσεων· και δυναμεις ου πολυ τι διαφερουσας εσχον αλληλων — — — και αυτας τε ταυτας (ιστοριας) ου συναπτοντες αλληλαις, αλλα κατ' εθνη και πολεις διαιρουντες και χωρις αλληλων εκφεροντες; ἑνα και τον αυτον φυλαττοντες σκοπον, ὁσαι διεσωζοντο — — — μνημαι — —, ταυτας επι την κοινην απαντων γνωσιν εξενεγκειν, ὁιας παρελαβον· μητε προστιθεντες αυταις τι μητε αφαιρουντες.

XI. Die Πολλοι des Lucas.

In dem Prologe des Lucas finden wir die ersten schriftlichen Evangelien erwähnt; und es fragt sich, wo und wie diese entstanden sind? Diese Frage läßt sich nur aus der Stelle selbst mit Hinsicht auf die damaligen Zeitumstände beantworten; denn die spätern Erklärungen der Kirchenväter, die auf das επεχειρησαν zu vielen Nachdruck legten, und nun alle mögliche apocryphische Evangelien, unbekümmert um ihr Alter, dieser Stelle unterschoben, können nicht als historische Nachrichten angesehen werden.

Nur Lucas, der sich in Gesellschaft des Paulus, beynahe immer unter Griechen, aufhielt, erwähnt dieser frühen Evangelienschreiber; und so werden wir schon hierdurch dahin gebracht, diese unter den Griechen zu suchen. Bestätigt wird diese Vermuthung dadurch, daß

die Griechen, die sich seit Alexander so mächtig zur Polymathie und der mit dieser innig verbundenen Polygraphie neigten, nach diesem Character weit eher das Bedürfniß einer schriftlichen Abfassung des Evangelii fühlen mußten, als die einfachern sich mit mündlicher Tradition begnügenden Hebräer. Endlich ist es auch nicht zu übersehen, daß jene Begebenheiten in Palästina vorgefallen waren, daß die Nachrichten davon hier eben so bekannt, als in andern Ländern neu seyn mußten, daß also in diesen eine Unterstützung des Gedächtnisses durch schriftliche Abfassung nöthiger war, als in jenem Lande.

So ist es wahrscheinlich, daß die Ersten, welche das Evangelium niederschrieben, nicht Hebräer sondern Griechen waren, welche die (wahrscheinlich von Paulus) mündlich mitgetheilten Erzählungen, so wie sie dieselben aufgefaßt hatten, zu ihrem und ihrer Freunde Gebrauch schriftlich verfaßten. Diese Quelle wird ihnen in den Worten καθως - λογου, die offenbar zum Vordersatze gehören, zugeschrieben. οι απ᾽ αρχης αυτοπται και υπηρεται του λογου sind die Apostel, von denen die Paradosis ausging.

Diese Schriften sah Lucas, bemerkte zwar ihre Mängel, wurde aber dadurch auf den Gedanken gebracht, für seinen Theophilus ebenfalls das Evangelium niederzuschreiben. Seine Quelle war zwar mit der jener Griechen dieselbe — die Paradosis: allein sie konnten als Neulinge manche Erzählungen falsch aufgefaßt, manchen, da sie einzeln, wie es die Gelegenheit mit sich brachte, erzählt waren, eine falsche Stelle angewiesen, manche ganz übergangen haben. Lucas deutet durch

das επεχειρησαν auf diese Voreiligkeit im Schreiben und verspricht bey seiner genauern Bekanntschaft mit Paulus eine vollständigere (παρηκολουθηκοτι ανωθεν πασιν) genauere (ακριβως) und geordnetere (καθεξης) Syngraphe.

XII. Niederschreibung unserer drey ersten canonischen Evangelien.

Zu welcher Zeit diese Evangelien niedergeschrieben sind, kann wohl nie genau angegeben werden, und es reicht auch die allgemeine Annahme, daß sie um die Mitte des ersten Jahrhunderts geschrieben sind, hin.

Wichtiger ist die Art ihrer Entstehung und ihr Verhältniß zu einander.

Matthäus soll für hebräische Juden ursprünglich syrochaldäisch, dann erst griechisch das Evangelium verfaßt haben *).

Marcus soll auf Ansuchen der Gemeinde zu Rom das Evangelium, wie es Petrus öffentlich vorgetragen hatte, niedergeschrieben haben **), daher auch sein Evangelium zuweilen dem Petrus zugeschrieben wird ***).

*) Papias (ap. Euseb. III, 39.) Irenaeus III, 1. Origenes (ap. Euseb. VI, 25.) Euseb. III, 24.

**) Papias (ap. Euseb. III, 39.) Iren. III, 1. (ap. Euseb. V, 8.) Μαρκος ο μαθητης και ἑρμηνευτης Πετρου, και αυτος τα υπο Πετρου κηρυσσομενα εγγραφως ημιν παραδεδωκε. Origenes (ap. Euseb. VI, 25.). Daß er zu Rom geschrieben habe, lehrt Clem. Alex. (ap. Euseb. VI, 14.).

***) Tertull. adv. Marc. IV, 5. licet et Marci, quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus.

Lucas soll das Evangelium, wie es von Pauli verkündet wurde, niedergeschrieben haben *), und inf fern das mündliche Evangelium des Paulus und de schriftliche des Lucas dasselbe ist, behauptet eine ande Sage, daß Paulus, wenn er von seinem Evangeli spreche, das des Lucas meine **).

Die beyden letzten Nachrichten finden zum The schon im N. T. Bestätigung. Denn die Apostelgeschich zeigt es zur Genüge, daß Lucas den Paulus auf mehr ren Reisen begleitet hat; und für den Marcus als B gleiter Petri spricht höchstwahrscheinlich die Stelle 1 P tri 5, 13. wo er ihn *ο υιος μου* nennt.

Aber auch das innere Verhältniß der Evangeli scheint diese Sagen zu bestätigen.

Matthäi und Petri Evangelium mußte sich, wi wir es jetzt beym Matthäus und Marcus bemerken, seh gleich seyn, da beyde als Judenapostel sich lange in Pa lästina zusammen aufgehalten hatten. Daher die hart hebraisirende Sprache beyder Evangelien, die sehr häufi in größern Abschnitten wörtlich zusammen treffen. Da neben hat Marcus einiges Eigenthümliche in seiner Spra che, welches deutlich verräth, daß er — ein Hebräer — für Römer geschrieben habe. Er allein hat nämlich e

*) Iren. III, 1. (ap. Euseb. V, 8.) Λουκας ο ακολουθος Παυλ το υπ' εκεινου κηρυσσομενον ευαγγελιον εν βιβλιω κατεθετ Origenes (ap. Euseb. VI, 25.) Tertull. adv. Marc. IV. 5 2. Euseb. III, 24.

**) Euseb. III, 4. Hieron. in catal. Quotiescunque in ep stolis suis dicit Paulus juxta evangelium meum, de L cae significat volumine.

nige lateinische Wörter *) und bestimmt den λεπτον nach römischen Münzen **).

Lucas hingegen weicht von den beyden ersten Evangelien beynahe durchgängig in Hinsicht der Sprache ab und nähert sich dem reinern Griechischen, so daß man den gebildetern Hellenisten nicht verkennen kann. Nach dem Prologus zu urtheilen, war er einer durchaus reinen, periodischen Schreibart mächtig. Er durfte sie aber nicht anwenden, da er von einer Tradition abhing, die aus einer syrochaldäischen Quelle entsprungen war. Seine Abhängigkeit vom Paulus bey der Abfassung des Evangelii bestätigt sich auch durch die Uebereinstimmung der Paulinischen Erzählung vom Abendmahle mit der des Lucas, da beyde von den Erzählungen der ersten Evangelisten beträchtlich abweichen.

Selbst der Inhalt der Evangelien bestätigt die kirchliche Tradition.

Matthäus hat mehrere Stellen, die nur für palästinensische Juden berechnet seyn konnten. Insbesondere gehört dahin das Gebot Jesu an die Jünger, als er sie das erste Mal aussendet, nur den Juden zu predigen und nicht zu den Heiden zu gehen (Matth. 10, 5. 6.) die Geschichte von dem cananäischen Weibe, die, obgleich sie ehrenvoll für dieselbe endet, doch sehr harte Ausdrücke für Nichtjuden enthält (15, 21—28.). Daß

*) Κεντυριων (15, 39. 44. 45.) wofür Josephus und die übrigen N. T.lichen Schriftsteller immer εκατονταρχος haben. — σπεκουλατωρ (6, 27.).

**) Λεπτα δυο ο εστι κοδραντης (12, 42.)

das Reich Gottes von den Juden genommen und a
Heiden übergetragen werden sollte, hat er nur in Fo
einer Drohung für künftige Zeiten (Matth. 21, 43. α
θησεται --- δοθησεται cf. Matth. 8, 11.), wo G
ein anderes Volk sich auswählen würde. Also imn
noch Particularismus.

Solche Stellen läßt Marcus weg, so wie sie a
Petrus in den oben bezeichneten Umgebungen fallen l
sen mußte.

Damit begnügt sich aber Lucas nicht, sondern g
auch etwas positives für Heiden günstiges. Er hat zw
auch die Aussendung der 12 Jünger (9, 1—6.), l
aber nicht nur darin das Gebot, nur Juden zu predig
aus, sondern erzählt darauf viel weitläuftiger eine Au
wahl und Aussendung von 70 Jüngern (10, 1—2
auf die er viele Züge überträgt, welche Matthäus u
Marcus von der Aussendung der Zwölf erzählen.

Wenn die 12 Jünger Repräsentanten der
Stämme Israels waren (Matth. 19, 28. Luc. 22, 28
30.), so ist es am analogsten die 70 für die Repräs
tanten der 70 Völker zu nehmen, welche nach der
wöhnlichen jüdischen Meinung die Erde bewohnten, u
dann ist eine universellere Tendenz dieser Aussendung
Lucas unverkennbar.

Eben so merkwürdig ist es, zu beobachten,
Matthäus und Lucas das Verhältniß Jesu zu den Sa
ritern, den einzigen Nichtjuden, mit denen er in Ber
rung kam, darstellen. Matthäus erwähnt ihrer nu
der Stelle, wo Jesus den Jüngern verbietet, in kei
Stadt der Samariter zu predigen (Matth. 10, 5.).

cas gedenkt ihrer ehrenvoller und öfter. Auf einer Reise nach Jerusalem will Jesus — ganz gegen die Sitte der Juden — in einem samaritanischen Flecken herbergen, (9, 52.) wird abgewiesen, antwortet aber auf die Aufforderung der Jünger, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, mit den schönen Worten: „des Menschen Sohn kam „nicht um die Seelen der Menschen zu verderben, sondern sie zu erretten". Sind hier nicht auch die Samaritaner mit einbegriffen? Ein andermal erläutert er den Umfang der Nächstenliebe durch die Parabel von dem barmherzigen Samariter, welcher dem Priester und Leviten vorgezogen wird (Luc. 10, 25.). Dann heilt er 10 Aussätzige unter denen nur Einer, und gerade dieser ein Samariter, dankbar war (17, 11 — 19).

Endlich findet auch eine Paulinische Lieblingsidee, daß Erfüllung des Gesetzes kein Recht gäbe Belohnung zu erwarten, in einer evangelischen Erzählung, welche Lucas allein mittheilt (17, 7—10), eine ausdrückliche Bestätigung.

XIII. Aelteste apocryphische Evangelien.

Noch im apostolischen Zeitalter fand auch die syrochaldäische Evangeliensage ihre Niederschreiber. Da sich an dieselbe das Evangelium Matthäi am nächsten anschloß, so darf es uns nicht wundern, wenn von spätern Kirchenvätern behauptet wurde, daß jene und dieses dasselbe Evangelium ausmachten.

Am meisten unter syrochaldäischen Syngraphen ist das Evangelium der Hebräer bekannt. Da es das Einzige war, welches die palästinensischen Chri-

sten gebrauchten, so nannten diese es wahrscheinlich schlechthin το ευαγγελιον, und weil sie seinen Ursprung von allen Aposteln ableiteten, unter denen sich die Evangeliensage gebildet hatte το ευαγγελιον των Αποστολων. Den Namen „Evangelium der Hebräer" erhielt es wahrscheinlich nach der Trennung der Orthodoxen von den Judenchristen von Jenen, denen der alte Name zu ehrenvoll schien. Daß in der Folge mehrere hebräische Evangelien unter diesem gemeinschaftlichen Namen begriffen sind, ist schon oben bemerkt. Daß es sehr alt sey und wahrscheinlich aus dem apostolischen Zeitalter herrühre, beweist des Hieronymus Meinung, der, wenn auch nicht die Aechtheit, doch das Alter eines Dogma aus ihm beweisen zu können behauptet *).

Wenn Matthäus sein Evangelium zuerst syrochaldäisch niedergeschrieben hat, so ist dieß wahrscheinlich die älteste syrochaldäische Syngraphe.

Endlich gehört hieher das von dem Pantänus in Indien (d. i. im glücklichen Arabien, Babylonien rc.) gefundene Evangelium. Bartholomäus soll das Evangelium den in diesen Ländern von den Zeiten des Exils her zerstreut lebenden Juden gepredigt und ihnen auch ein Evangelium hinterlassen haben, welches Pantänus auf seiner Missionsreise noch vorfand und wegen seiner Aehnlichkeit mit dem katholischen Matthäus für diesen hielt. Da das Factum wohl nicht geläugnet werden kann, so scheint es

*) Hieron. contra Pelag. III, 2. quibus (Evangelii ad hebr.) testimoniis si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint.

am besten so erklärt zu werden, daß Bartholomäus, wie Petrus in Rom durch Marcus, so in jenen Ländern die Evangeliensage, wie sie sich unter den Jüngern ausgebildet hatte, in ihrer dort verständlichen Ursprache schriftlich verfaßt habe. Aus demselben Grunde, weswegen Marcus dem Matthäus ähnlich ist, mußte dieses Evangelium es seyn. Daß man sie geradezu für den syrochaldäischen Matthäus erklärte, ist theils aus der anderweit sich auch äußernden Sitte der Kirchenväter, theils hier besonders daraus zu erklären, daß die Sage behauptete, Matthäus habe ursprünglich syrochaldäisch geschrieben, obgleich sich dieses Evangelium nirgends mehr vorfand.

III.

Ueber den schriftstellerischen Character und Werth des Evangelisten Marcus.

Ein Beytrag zur Specialhermeneutik des neuen Testaments.

Von

M. Johann Daniel Schulze,

Rector des Lyceum zu Luckau in der Niederlausitz.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Hälfte.

Dieses führt auf die dem Marcus eigenthümliche Perissologie, die sich theils 1) in Relativsätzen zeigt, in welchen er ein mit dem vorhergehenden Substantiv etymologisch verwandtes Verbum gebraucht, und welche wie eine Erklärung aussehen, ohne doch Etwas zu erklären, theils 2) in gleichbedeutenden Ausdrücken, die er häuft, theils 3) in solchen Zusätzen, die sich, entweder

nach dem Vorhergehenden, oder der Natur der Sache zu Folge, von selbst verstehen, theils 4) in Redensarten, welche er statt einzelner Wörter setzt, wohin auch die Umschreibung mehrerer Verben durch ειναι gehört, theils endlich 5) in einzelnen Wörtern, welche andere Schriftsteller dem Sprachgebrauche gemäß gewöhnlich weglassen.

I. Unnöthige Relativsätze.

3, 28. αἱ βλασφημιαι ὁσας αν βλασφημησωσιν. (Matth. 12, 31. steht blos πασα βλασφημια).

7, 3. τῃ παραδοσει ὑμων, ἡ παρεδωκατε.

13, 19. απ' αρχης κτισεως, ἡς εκτισεν ὁ Θεος. (Matth. 24, 21. blos: απ' αρχης κοσμου.).

13, 20. δια τους εκλεκτους, οὑς εξελεξατο. (Matth. 24, 22 blos: δια τους εκλεκτους.)

II. Gleichbedeutende Ausdrücke neben einander.

1, 42. απηλθεν απ' αυτου ἡ λεπρα, [και εκαθαρισθη (Offenbar aus Matth. 8, 3. und Luc. 5, 13. zusammengesetzt *), denn Matthäus hat: εκαθαρισθη αυτου ἡ λεπρα, und Lucas: ἡ λεπρα απηλθεν απ' αυτου.)

*) So scheint Marcus auch 15, 43. durch den Ausdruck „ευσχημων" das „πλουσιος" des Matthäus (27, 57.) und das „αγαθος και δικαιος" des Lucas (23, 50.) haben vereinigen zu wollen, da ευσχημων beyde Bedeutungen hat, s. Künöl p. 182.

5, 29. ευθεως εξηρανθη ἡ πηγη του αἱματος αυτης· και εγνω τῳ σωματι, ὁτι ιαται απο της μαστιγος. (Luc. 8, 44. blos: παραχρημα εστη ἡ ῥυσις του αἱματος αυτης).

6, 36. τι γαρ φαγωσιν, ουκ εχουσιν, war, nach dem unmittelbar Vorhergehenden, unnöthig, steht daher auch nicht Matth. 14, 15. und Luc. 9. 12.

6, 50. παντες γαρ αυτον ειδον, war entbehrlich, da schon V. 4. steht: οἱ δε ιδοντες αυτον etc. In Matth. 14, 26. steht es nicht.

11, 28. sind die Worte: και τις σοι την εξουσιαν ταυτην εδωκεν; hinter diesen: εν ποιᾳ εξουσιᾳ ταυτα ποιεις; unnöthig. Jedoch stehen sie auch Matth. 21, 23. und Luc. 20, 2. Nicht minder überflüssig ist der, dem Marcus eigene, Zusatz hinter „εδωκεν": ἱνα ταυτα ποιῃς,

12, 43. waren die Worte „των βαλοντων εις το γαζοφυλακιον" nach diesen „πλειον παντων βεβληκε" unnöthig. In Luc. 21, 2. steht blos; πλειον παντων εβαλεν.

IV. Redensarten statt einzelner Wörter.

3, 29. ουκ εχει αφεσιν, wofür Luc. 12, 10. und Matth. 12, 32, ist: ουκ αφεθησεται αυτῳ.

4, 40. ουπω εχετε πιστιν; statt des „ολιγοπιστοι" des Matthäus 8, 26.

5, 19. ουκ αφηκεν αυτον statt des „απελυσεν αυτον" Luc. 8, 38.

6, 26. περιλυπον γινεσθαι, Matth. 14, 9. λυπεισθαι.

6, 29. τιθεναι εν μνημειῳ für „θαπτειν“ in Matth. 14, 22.

7, 5. ου περιπατειν κατα etc. für „παραβαινειν“ Matth. 15, 2.

9, 41. εν ονοματι, ὁτι Χριστου εστε statt „εις ονομα μαθητου“. 10, 42.

9, 50. αναλον γινεσθαι für „μωραινεσθαι“. Matth. 5, 13. und Luc. 14, 31.

10, 39. το ποτηριον, ὁ εγω πινω statt “ το ποτηριον μου“. Matth. 20, 23.

12, 15. Φερετε μοι δηναριον, ἱνα ιδω für “επιδειξατε“. Matth. 12, 19. und „δειξατε“ Luc. 20, 24.

13, 25. αἱ δυναμεις αἱ εν τοις ουρανοις statt „αἱ δυναμεις των ουρανων“ Matth. 24, 29.

13, 31. οἱ αγγελοι οἱ εν ουρανῳ statt „οἱ αγγελοι των ουρανων“ Matth. 24, 36.

14, 65. ῥαπισμασιν λαμβανειν τινα für „ῥαπιζειν“ Matth. 26, 67.

15, 12. ὁν λεγετε τον βασιλεα των Ιουδαιων für das kürzere „τον λεγομενον Χριστον“ Matth. 27, 22.

16, 4, θεωρουσιν, ὁτι αποκεκυλισται ὁ λιθος, wofür Luc. 24, 2. ευρον τον λιθον αποκεκυλισμενον. (Vgl. auch Joh. 20, 1. βλεπει τον λιθον ηρμενον).

Wo daher Marcus die Wahl hatte zwischen dem umständlichern und dem kürzern Ausdrucke, da wählte er meistens den umständlichern.

5, 22. sagt er: πιπτει προς τους ποδας αυτου, nach Luc. 8, 41. „πεσων παρα τους ποδας του Ιησου“, nicht nach Matth. 9, 18. „προσεκυνει“.

5, 25. ουσα εν ρυσει αἱματος, wie Luc. 8, 43., n „αἱμοῤῥοουσα“ wie Matth. 9, 20.

10, 23. οἱ τα χρηματα εχοντες, mit Luc. 18, nicht „πλουσιοι“ mit Matth. 19, 23.

12, 2. ἱνα - - λαβῃ wie Luc. 20, 10. „ἱνα - - δωσ nicht „λαβειν“ wie Matth. 21, 34.

Selten läßt er so etwas Polylogisches weg, w es Matthäus oder Lucas darbot, z. E. 1, 16. das „ ἀδελφους“ des Matthäus (4, 18.) vor „Σιμωνα Ανδρεαν“, desgl. 1, 19. das „αλλους δυο αδελφοι des Matth. (4, 20.) vor „Ἰακωβον και Ιωαννην“ eben so 9, 32. das, sich von selbst verstehende, „π του ρηματος τουτου“ des Lucas (9, 45.)

Noch seltner gebraucht er ein einzelnes Wort, e eine Redensart fand, wie 5, 10. „αποστελλε statt des επιτασσειν απελθειν“ in Luc. 8, 31.

Sein Streben nach Umschreibung geht so weit, er zuweilen einzelne Worte der andern beyden Evang ganzen Sätzen paraphrasirend verarbeitet. Dies ist Fall 6, 2. vgl. Matth. 13, 54.

Matth.	Marc.
ποθεν τουτῳ ἡ σοφια αὑτη και αἱ δυναμεις;	ποθεν τουτῳ ταυτ και τις ἡ σοφια ἡ δοϑ σα αυτῳ; και δυναμ τοιαυται δια των χ ρων αυτου γινονται;

Hieher gehört auch die häufig bey ihm vork mende Umschreibung eines Verbums durch ειναι *).

*) Man muß jedoch unterscheiden das Participium mit Artikel und ειναι dabey, (welche Art zu reden ebenso viel

1, 5. ην ενδεδυμενος τριχας καμηλου - - και εσθιων etc. (Matthäus 3, 4. hat eine andere Wendung: ειχε το ενδυμα αὐτου απο τριχων καμ. - - ἡ δε τροφη αυτου ην etc.)

1, 22. ηνδιδασκων αυτους.

1, 33. ἡ πολις ὁλη επισυνηγμενη ην.

1, 39. ην κηρυσσων. (Eben so Luc. 4, 44.)

2, 6. ησαν τινες - - εκει καθημενοι και διαλογιζομενοι εν ταις καρδιαις αὑτων. (Matth. 9, 3. τινες - - ειπον εν ἑαυτοις. Luc. 5, 21. ηρξαντο διαλογιζεσθαι.)

2, 18. ησαν οἱ μαθηται Ιωαννου - - νηστευοντες.

4, 38. ην αυτος εν τῃ πρυμνῃ - - καθευδων. (Matth. 8, 24. αυτος εκαθευδε.)

5, 5. ην κραζων και κατακοπτων ἑαυτον.

5, 11. ην εκει - - αγελη - - βοσκομενη. (Eben so Matth. 8, 30. Aber Luc. 8, 32. ην εκει αγελη Χοιρων - - βοσκομενων.)

5, 40. ὁπου ην το παιδιον ανακειμενον.

7, 15. ουδεν εστιν εξωθεν του ανθρωπου εισπορευομενον εις αυτον, ὁ δυναται αυτον κοινωσαι. (Matth. 15, 11. ohne Umschreibung: ου το εισερχομενον εις το στομα κοινοι τον ανθρωπον.)

Ebend. εκεινα εστι τα κοινουντα τον ανθρωπον. (Matth. 15, 11. τουτο κοινοι τον ανθρωπον. Eben so Marc. 7, 20.)

---

deutet, als is, qui etc. mit dem Verb. finit.) und ειναι mit dem Particip. ohne Artikel blos zur Umschreibung des Verb. Von der erstern Art ist 13, 11. ου γαρ εστε ὑμεις οἱ λαλουντες, und zumTheil 7, 15. (s. oben im Texte).

9, 4. ησαν συλλαλουντες. (Luc. 9, 30. blos: „συνελαλουν“.)

10, 32. ην προαγων αυτους.

13, 13. εσεσθε μισουμενοι. (Eben so Matth. 24, 9. und Luc. 21, 17.)

13, 25. οἱ αστερες - - εσονται εκπιπτοντες. (Matth. 24, 29. „πεσουνται“.)

14, 4. ησαν αγανακτουντες. (wofür Matth. 26, 8. „ηγανακτησαν“.)

14, 49. καθ' ἡμεραν ημην προς ὑμας εν τῳ ἱερῳ διδασκων. (Matth. 26, 55. καθεζομην διδασκων.)

14, 54. ην συγκαθημενος. (Matth. 26, 58. „εκαθητο“ und eben so Luc. 22, 55.) και θερμαινομενος.

15, 7. ην - - ὁ Βαραββας - - δεδεμενος. (Eine ander Wendung hat Matthäus 27, 16. ειχον - - δεσμιον,

15, 43. ην προσδεχομενος την βασιλειαν του θεου Luc. 23, 51. προσεδεχετο.)

15, 46. ὃ (μνημειον) ην λελατομημενον εκ πετρας (Matth. 27, 60. ὁ ελατομησεν. Luc. 23, 53. λαξευτον.)

Daher wählt er 10, 22. „ην εχων κτηματα πολλα“, nach Matth. 19, 22., nicht „ην πλουσιος σφοδρα“ nach Luc. 18, 23. Und so auch 15, 26. „ην ἡ επιγραφη - - επιγεγραμμενη“, nach Luc. 23 38., nicht nach Matth. 27, 37. επεθηκαν - - την αιτιαν αυτου γεγραμμενην.

Und eben deswegen zieht er 10, 29. das perissologische „ουδεις εστιν, ὃς αφηκεν οικιαν etc. - - εαν μη

etc. des Lucas (18, 29.) dem einfachern „πας ὃς (τις) αφηκεν“ etc. des Matthäus (19, 29.) vor.

Nur selten verschmäht er diese Umschreibung *), wo sie die beyden andern Evangelisten haben, wie 7, 23. παντα ταυτα - - κοινοι τον ανθρωπον, wofür Matth. 15, 20. ταυτα εστι τα κοινουντα τον α.

Doch nicht blos ειναι, sondern auch γινεσθαι gebraucht er auf dieselbe Art zur Umschreibung. Beyspiele sind 1, 4. εγενετο βαπτιζων - - και κηρυσσων. 9, 7. εγενετο νεφελη επισκιαζουσα αυτοις. (Matth. 17, 5. und Luc. 9, 34. νεφελη επεσκιασεν αυτους.)

V. Einzelne Wörter, die sonst gewöhnlich weggelassen werden.

So setzt er „χωρα“ bey „Ιουδαια“ 1, 5. und vorzüglich oft „τοπος“ bey „ερημος“, z. B. 1, 36. 45. (in der Parallele Luc. 5, 16. steht blos: „αἱ ερημοι“.) 6, 31. 32. 35. (Doch haben hier auch die Parallelen Matth. 14, 15. und Luc. 9, 12. „τοπος ερημος“.) Er hat aber auch dafür „ερημια“ 8, 4.

Schon aus mehreren der im Vorigen angeführten Arten zu reden (z. B. dem umschreibenden „αρχεσθαι“

*) Sie kommt außerdem besonders in des Lucas Schriften häufig vor, s. Evang. 4, 38. 5, 1. 10, 9. 18. 11. 14. 14, 1. 19, 47. 23, 8. 15. 55. Ap. Gesch. 4, 34. 8, 1. 13. 16. 28. 9, 9. 28. 17, 18. 27, 16. vgl. *Casp. Wyssii* Dialectologia sacra. (Tiguri 1650.) p. 7. f.

und „ειναι“ *) ist zu sehen, daß des Marcus Styl seh hebraisirend ist. Dies wird noch mehr aus ander Hebraismen erhellen, die bey ihm zu den häufigsten g hören, und die, weil sich keine besondere Veranlassun dazu, außer dem damaligen Sprachgebrauche der Jude überhaupt, denken läßt, hier so, wie sie sich darbieten zusammengestellt werden sollen.

Das wiederholte „ἐν“ in 4, 8. 20. εφερε ἐν τριακοντα και ἐν ἑξηκοντα και ἐν ἑκατον. (Matthä us 13, 8. und 23. sagt, mehr griechisch: εδιδου καρ πον ὁ μεν ἑκατον, ὁ δε ἑξηκ., ὁ δε τριακ.) Eben so εἰς - - και εἰς 10, 37. εἰς εκ δεξιων σου, και εἰς εξ ευωνυμων σου. (wie Matth. 20, 21.) 15, 27. σταυ ρουσι - - ἑνα εκ δεξιων, και ἑνα εξ ευωνυμων αὐτου (Fast eben so Matth. 27, 38. mehr griechisch in Lu 23, 33. εσταυρωσαν - - ὁν μεν εκ δεξιων, ὁν δε ε αριστερων.)

Der Zusatz „του ουρανου“ bey „αστερες 13, 25. (in Matth. 24, 29. blos: αστερες.) Eben s 12, 25. εισιν ὡς αγγελοι εν τοις ουρανοις. (auc Matth. 22, 30. ὡς αγγ. εν ουρανῳ εισι. Aber Lu 20, 36. (ισαγγελοι εισιν.) Auch 4, 3. steht in einige Handschriften „του ουρανου“ bey „πετεινα“, schei aber aus Luc. 8, 5. herübergekommen zu seyn; in Matth 13, 4. steht es nicht, obgleich sonst Matthäus (s. 5, 4 6, 14. 26. 28. 30. 32. 17, 25. 24, 30. 36.)

*) S. auch im zweyten Abschnitt, erste Hälfte, unter II. Nr. 3. c.)

wie Lucas (s. Evang. 9, 58. 13, 19. Ap. Gesch. 10, 12. 11, 6.) diesen Zusatz und ähnliche lieben.

„Και εγενετο - - - ηλθεν Ιησους 1, 9. (Eben so Luc. 3, 21. aber Matth. 3, 13. τοτε παραγινεται ὁ Ιησ.) Eben so 2, 15. και εγενετο - - - και πολλοι τελωναι etc. (wie Matth. 9, 10.) 2, 23. και εγενετο παραπορευεσθαι αυτον. (So auch Luc. 6, 1. aber Matth. 12, 1. εν εκεινω τω καιρω επορευθη ὁ Ιησους.) 4, 4. και εγενετο εν τω σπειρειν. (Aber Matth. 13, 3. und Luc. 8, 5. ohne „εγενετο“ *).

Οὑ ουκ ειμι ἱκανος - - λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματων αυτου. (Eben so Luc. 3, 16. Aber Matth. 3, 11. οὑ ουκ ειμι ἱκανος τα ὑποδηματα βαστασαι.) Desgleichen 7, 25. ἡς ειχε το θυγατριον αυτης πνευμα ακαθαρτον. Von dieser Art ist auch 6, 55. ὁπου ηκουον, ὁτι εκει εστι **).

εἱς für τις 12, 28. (So auch Matth. 22, 35.) 13, 1. (wo Lucas 21, 5. „τινες“ hat). 15, 36. (wie Matth. 27, 48.) So auch „εἱς τις“ verbunden 14, 47. (wie Luc. 22, 50. aber Matth. 26, 51. blos „εἱς“) und 51.

εν τω κατακεισθαι αυτον 2, 15. (wofür Matth. 9, 10. αυτου ανακειμενου.) So auch 4, 4. εν τω σπειρειν ***).

---

*) Außerdem kommt dieser Hebraismus häufig in Matthäus (s. 7, 28. 9, 10. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1.) und Luc. vor (s. 1, 23. 41. 59. 2, 1. 6. 46. 5, 1. 12. 17. 8, 1. 22. 14, 1.).

**) Wie Apokal. 12, 14. ὁπου τρεφηται εκει.

***) Besonders häufig findet sich sonst dieser Hebraismus in des Lucas Schriften, s. Evang. 1, 8. 2, 27. 5, 1. 12. 8, 5. 14, 1, 17. 11. 14. 18, 35. 19, 15. Ap. Gesch. 2, 1. 8, 6. u. s. w.

τα εκπορευομενα απ' αυτου, εκεινα εστι τα κοινουντα τον ανθρωπον, 7, 15. Eben so 7, 20 το εκ του ανθρωπου εκπορευομενον, εκεινο κοινοι τον ανθρωπον, (vgl. Matth. 15, 11. 18.) Desgleichen 13, 13. ὁ ὑπομεινας εις τελος, οὑτος σωθησεται (So auch Matth. 24, 13.)

παντα αφεθησεται τοις ὑιοις των αν- θρωπων 3, 28. (Matth. 12, 31. αφεθησ. τοις αν- θρωποις).

ουκ αν εσωθη πασα σαρξ 13, 20. (wie Matth. 24, 22.)

τι für ὁ 14, 36. ου τι εγω θελω, αλλα τι συ. (Matth. 26, 39. ουχ ὡς εγω θελω, αλλ' ὡς συ.)

και statt ὁταν. 15, 25. ην ὡρα τριτη, και εσταυρωσαν αυτον. Auch fängt Marcus mehrere Erzählungen mit και an, wo die andern Evang. τοτε oder δε haben.

καλον εστι, bald mit dem Infinitiv, bald auf andere Art construirt, 7, 27. 9, 5. 42. (wofür Matth. 18, 6. weniger hebraisirend „συμφερει" steht) 43. 45 47. 14, 21.

Zu den Hebraismen im Marcus ist wohl auch das zu rechnen, daß er oft Collectiva als Pluralia behandelt *).

---

*) Unrecht hat daher Paulus, wenn er (im II. Th. S. 84 die Lesart 3, 7. πολυ πληθος - - ηκολουθησαν" unter andern auch deswegen verwirft, „weil dieser Hebraismus (nämlich die Construction eines Collectivwortes mit dem Plural eines Verbums) bey Marcus nicht leicht zu finden sey."

2, 13. ὁ οχλος ηρχετο - - και εδιδασκεν αυτους.
3, 8. πληθος πολυ, ακουσαντες - - ηλθον.
3, 9. δια τον οχλον, ινα μη θλιβωσιν αυτον.
5, 13. ὡρμησεν ἡ αγελη - - και επνιγοντο. (Fast so auch Matth. 8, 32. ὡρμησε πασα ἡ αγελη - - και απεθανον. Dagegen Luc. 8, 33. ὡρμησεν ἡ αγελη - - και απεπνιγη.)
5, 24. ηκολουθει αυτω οχλος πολυς, και συνεθλιβον αυτον. (Luc. 8, 42. οἱ οχλοι - συνεπνιγον αυτον.)
6, 34 ff. ειδε πολυν οχλον, και εσπλαγχνισθη επ' αυτοις, ὁτι ησαν etc. και ηρξατο διδασκειν αυτους πολλα. Die Jünger sprechen dann zu Jesu: απολυσον αυτους. Und so ist auch im Fortgange dieser Erzählung immer der Plural gebraucht.
6, 45 fg. ἑως αυτος απολυση τον οχλον και αποταξαμενος αυτοις etc.
7, 14. προσκαλεσαμενος παντα τον οχλον ελεγεν αυτοις.
8, 1. παμπολλου οχλου οντος, και μη εχοντων τι φαγειν.
9, 15. πας ὁ οχλος - - προστρεχοντες ησπαζοντο αυτον. (Auch haben ebendas. manche Handschriften, nach „οχλος": ιδοντες αυτον εξεθαμβηθησαν, statt des gewöhnlichen Textes: ιδων - - εξεθαμβηθη.)

Wo Marcus die Wahl hat, zieht er in der Regel die hebraisirenden Ausdrücke und Wendungen den an-

dern vor. So setzt er 9, 1. αμην λεγω ὑμιν mit Matth. 16, 28. nicht „λεγω ὑμιν αληθως“ mit Luc. 9, 27. — Desgleichen 11, 29. και αποκριθητε μοι και εςω ὑμιν, welchen Worten das, was Matthäus (21, 24.) hat: ὀν (nämlich λογον) εαν ειπητε μοι, καγω ὑμιν ερω *) zur Erklärung dienen kann.

Doch mildert er auch zuweilen die Hebraismen des Matthäus oder Lucas. So setzt er 9, 2. gemeinschaftlich mit Matth. 17, 2. „μετεμορφωθη“ statt der Umschreibung des wortarmen Hebräers in Matth. 17, 1. εγενετο το ειδος του προσωπου αυτου ἑτερον. — So ist ferner 10, 48. „πολλω μαλλον εκραζον“, welches auch Lucas 18, 39. hat, griechischer als „μειζον εκραζον“ Matth. 20, 31. und so auch 10, 51. ἱνα αναβλεψω, welches auch Luc. 18, 41. steht, besser, als Matth. 20, 33. ἱνα ανοιχθωσιν ἡμων οἱ οφθαλμοι, desgleichen 10, 52. ευθεως ανεβλεψε (wie Luc. 18, 43. παραχρημα ανεβλεψε) dem „ευθεως ανεβλεψαν αυτων οἱ οφθαλμοι“ Matth. 20, 34. dem griech. Sprachgebrauche gemäßer. — In 12, 4. hat er nicht den Hebraismus des Lucas (20, 11.): προσεθετο πεμψαι, sondern „παλιν απεστειλε“, wie Matth. 21, 36. — So ist er auch in manchen Stellen dem hebraisirenden „ιδου“ des Matthäus ausgewichen. 1, 10. sagt er: ειδε σχιζομενους τους ουρανους, και το πνευμα — καταβαινον, Matthäus aber 3, 16. και ιδου, ανεωχθησαν αυτω οἱ ουρανοι, και ειδε το πνευμα — κατα-

*) Vgl. *Noldtii* Concordantiae Particular. hebraicar. vom ו, Nr. 60.

βαινον. — 4, 37. γινεται λαιλαψ, wie Luc. 8, 23. κατεβη λαιλαψ, nicht wie Matth. 8, 24. και ιδου, σεισμος μεγας εγενετο. — So hat er diese Partikel auch 14, 43. weggelassen, wo sie doch Matth. (26, 47.) sowohl als Luc. (22, 47.) hat. Vgl. auch 5, 22. mit Matth. 9, 18. und Luc. 8, 41. — 1, 40. vgl. Matth. 8, 2. und Luc. 5, 12. — 9, 4. vgl. mit Matth. 17, 3. und Luc. 9, 30. — 5, 25. ist er dem Lucas (8, 43.) gefolgt, nicht dem Matthäus (9, 20.), der „ιδου" hat, und so auch 9, 7. dem Lucas (9, 34 fg.), nicht dem Matthäus (17, 5.), desgleichen 3, 1. dem Lucas (6, 6.), nicht dem Matth. (12, 10.). — 16, 5. sagt er: ειδον νεανισκον, wofür Luc. 24, 4. steht: και ιδου ανδρες, — 3, 34. setzt er ιδε, nicht mit Matth. 12, 49. „ιδου". — 14, 43. gebraucht er dafür „ευθεως", vgl. mit Matth. 26, 47. — Jedoch bleibt er sich hierin so wenig gleich, daß er nicht nur „ιδου" an manchen Stellen mit Matth. oder Luc. oder mit beyden gemein hat, wie 4, 3. vgl. Matth. 13, 3. — 3, 32. vgl. Matth. 12, 47. — 10, 28. vgl. Matth. 19, 27. Luc. 18, 28. — 10, 33. vgl. Matth. 20, 18. Luc. 18, 31. — 14, 41. vgl. Matth. 26, 45. — sondern auch es zuweilen da hat, wo die beyden andern keine Veranlassung dazu geben, wie 15, 35. ιδου Ηλιαν, φωνει, wofür Matth. 27, 47. ὁτι Ηλιαν φωνει ουτος. — An manchen Stellen des Marcus ist dieses „ιδου" nur in einigen Handschriften vorhanden, vermuthlich durch Interpolation aus den beyden andern Evangelien. So 16, 7. ιδου προαγω - - ιδου ειπον, (wie Matth. 28, 7.) im gewöhnlichen Texte: ὁτι προαγει - - καθως ειπεν. Eben so haben es 9, 7. einige

Handschriften vor „ηλθε φωνη“ und 10, 17. vor „γεγονε δραμον“.

Den Hebraismen sind wohl auch die Beyspiele von sogenannter constructio praegnans *) beizuzählen. 3, 3. εγειρε εις το μεσον, statt: εγειρε και στηθι ε. τ. μ. (14, 60. αναστας εις το μεσον.) vgl. Luc. 6, 8.

3, 32. εξω ζητουσι σε dafür Matth. 12, 47. εξω εστηκασι, ζητουντες σοι λαλησαι, und Luc. 8, 20. ἑστηκασιν εξω, ιδειν σε θελοντες.

6, 17. εδησεν αυτον εν φυλακη, wofür Matth. 14, 3. εδησεν αυτον και εθετο εν φυλακη.

Die häufigen Inconsequenzen der Construction (Akoluthion) aber, die in der Schreibart des Marcus auffallen, sind theils ebenfalls auf Rechnung des hebräischartigen Sprachgebrauches zu setzen, theils einer gewissen Nachlässigkeit zuzuschreiben, wovon nachher noch andere Spuren werden nachgewiesen werden.

3, 14—17. και εποιησε δωδεκα ἱνα ωσι μετ' αυτου - - και επεθηκε τῳ Σιμωνι ὀνομα Πετρον. Και Ιακωβον τον του Ζεβεδαιου, και Ιωαννην - - και επεθηκεν αυτοις ονοματα etc.

5, 2. εξελθοντι αυτῳ - - απηντησεν αυτῳ - ανθρωπος.

---

*) Storr (in Observatt. ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes. Tubing. 1779. p. 425.) nennt solche Sätze, worin diese Construction vorkommt, „enunciationes, quae verbum expressum continent, et ubi aliud in praepositione (ich füge hinzu, vel in adverbio) latet,“ und führt davon viele Beyspiele aus dem Hebräischen an.

6, 9. παρηγγειλεν αυτοις, ἱνα μηδεν αιρωσιν εις ὁδον - - μη πηραν - - αλλ᾽ ὑποδεδεμενους σανδαλια.

7, 11. εαν ειπῃ ανθρωπος τῳ πατρι η τῃ μητρι· κορβαν, ὁ εαν εξ εμου αφεληθῃς. Der Nachsatz fehlt. Auch 13, 34. ὡς ανθρωπος αποδημος αφεις τ. οικιαν αὑτου etc. fehlt der Nachsatz.

9, 20. ιδων αυτον (statt ιδοντα) ευθεως το πνευμα εσπαραξεν αυτον *).

9, 26. και κραξας και πολλα σπαραξας, da doch beyde Participien auf το πνευμα V. 25. gehen. Wenigstens hat diese Lesart mehr Autoritäten für sich, als die gewöhnliche, „κραξαν" und „σπαραξαν".

9, 28. εισελθοντα αυτον - - οἱ μαθηται αυτου επηρωτων αυτον.

11, 32. εαν ειπωμεν, εξ ανθρωπων· εφοβουντο τον λαον (statt „φοβουμεθα" in fortgesetzter oratio directa, wie Matth. 21, 26. steht.)

12, 5. κακεινον απεκτειναν· και πολλους αλλους, τους μεν δεροντες, τους δε αποκτεινοντες.

12, 10. λιθον ὁν απεδοκιμασαν - - οὑτος εγενηθη etc. (wie Matth. 21, 42. Luc. 20, 17. auch 1 Petr. 2, 7.)

12, 38 ff. βλεπετε απο των γραμματεων, των θελοντων - - -, οἱ κατεσθιοντες τας οικιας - - και προσευχομενοι.

Auch die im Marcus hin und wieder vorkommenden Trajectiones verborum sind von der Art, daß al-

---

*) Ein ähnliches Anakoluthon wie Jrem. 6. 19. S. auch Apokal. 3, 12.

lerdings manche derselben ebenfalls aus dem hebräischen Sprachgebrauche erklärt werden können, andere aber eine Folge von Nachlässigkeit des Schriftstellers sind. Die Beyspiele von beyderley Art sind diese.

1, 24. οιδα σε τις ει.

4, 27. εαν ανθρωπος -- καθευδη, και εγειρηται νυκτα και ἡμεραν etc.

12, 34. ιδων αυτον ὁτι νουνεχως απεκριθη.

13, 19. οια ου γεγονε τοιαυτη, statt: τοιαυτη, οια ου γεγ. Doch nicht blos einzelne Wörter, sondern auch ganze Sätze sind zuweilen versetzt.

11, 13. sollten wohl die Worte: „ου γαρ ην καιρος συκων" gleich nach diesen stehen: ει αρα ευρησει τι εν αυτη *).

12, 12. sollten die Sätze wohl in dieser Ordnung auf einander folgen: εζητουν αυτον κρατησαι· εγνωσαν γαρ, ὁτι προς αυτους την παραβολην ειπε· και εφοβηθησαν τον οχλον. Και αφεντες αυτον απηλθον.

In 16, 3. 4. wäre wohl diese Aufeinanderfolge der Sätze natürlicher, als die von Marcus gewählte. Ελεγον προς ἑαυτας· Τις αποκυλισει ἡμιν τον λιθον — μνημειου; Ην γαρ μεγας σφοδρα. Και αναβλεψασαι θεωρουσιν — λιθος **). Auch 4, 39. 40.

*) Auch Kändl im Commentar S. 144. findet dieses wahrscheinlich.

**) Vgl. Kändl S. 186., der aber mit Unrecht, jene Versetzung wirklich vorzunehmen, räth. Die herkömmliche Stellung der Sätze ist desto mehr, sowohl hier, als in den übrigen oben angeführten Stellen beyzubehalten, da eine solche Nachläs-

würde durch Versetzung gewonnen haben, wenn nämlich so geschrieben wäre: Ειπε τη θαλασση· Σιωπα, πεφιμωσο. Και ειπεν αυτοις. Τι δειλοι εστε ούτω; πως ουκ ἑχετε πιστιν; Και εκοπασεν ὁ ανεμος, και εγενετο γαληνη μεγαλη. Και εφοβηθησαν etc. Diese Vermuthung wird wahrscheinlicher, wenn man Matth. 8, 26. vergleicht.

Vielleicht wäre auch 9, 12. 13. der Vortrag weniger verworren, wenn die Sätze so auf einander folgten *): Ηλιας μεν ελθων πρωτον αποκαθιστα παντα.

---

tigkeit in der Stellung beym Marcus nichts ganz Seltenes ist. Ich sage, in der Stellung: denn in anderer Hinsicht sind und bleiben die in Anspruch genommenen Sätze, welche meistens ätiologischen Inhalts sind, vielmehr Beweise von der, oben (Analekten 2. Bd. 2. St. S. 132 ff.) erwiesenen, Genauigkeit des Schriftstellers. Auch anderwärts liefert er Aetiologien als Nachträge, anstatt sie in den Zusammenhang mit aufzunehmen, vergl. 5, 8. 6, 17 ff. Auch 19, 32. „και παραλαβων" etc. ist, nach Heumann's Ansicht, für einen solchen Nachtrag zu halten. Dieser Gelehrte übersetzt nemlich so: nam seduxerat Jesus duodecim Apostolos eosque edocuerat.

*) Nach Gratz'ens Vorschlage S. 215 fg. Dieser Gelehrte nimmt (S. 247.) eine solche Versetzung auch in Luc. Evang. 22, 43 fg. an. Er glaubt, daß die Worte: „ωφθη αυτῳ αγγελος απ' ουρανου ενισχυων αυτον" hinter diesen: „εγενετο δε ὁ ιδρως αυτου ὡσει θρομβοι αιματος καταβαινοντες επι την γην" stehen sollten, denn nach dem gewöhnlichen Texte wäre Jesus durch einen Engel gestärkt worden, und doch gleich darauf wieder in eine noch größere Seelenangst gerathen, wo er sein Gebet verdoppelte; diesemnach wäre die Engelsstärkung von keinem großen Erfolge gewesen. So braucht man diese Stelle nicht mit Hrn. D. Gabler (in seinem Journal) für untergeschoben zu halten. — Eine Versetzung nimmt Hr. D. Keil auch in Röm. 7, 24 ff. an. S. dessen. Commentat. XVI. de doctoribus veteris ecclesiae etc, p. XVI.

Αλλα λεγω ὑμιν, ὁτι και Ηλιας εληλυθε, και ποιησαν αυτῳ, ὁσα ηθελησαν, και πως γεγραπ επι τον υἱον του ανθρωπου, ἱνα πολλα παθη και ουδενωθη;

Mangel an Genauigkeit verräth auch dies, Marcus sehr oft „αυτος" setzt, wenn gleich nicht nächst ein Substantivum vorhergegangen ist, worauf sich bziehen könnte. Da überall Beyspiele hiervon v kommen, so will ich nur einige ausheben.

4, 33. ελαλει αυτοις τον λογον, wo nur απο κοινου verstanden werden kann, daß das Volk meint ist. vgl. V. 1. und 33. Eben so V. 21.

5, 2. εξελθοντι αυτῳ εκ του πλοιου, wo Jesus meint ist.

5, 43. διεστειλατο αυτοις πολλα, ἱνα μηδεις vgl. V. 40.

6, 14. Φανερον γαρ εγενετο το ονομα αυτου, ebenfalls nicht sogleich erhellet, daß Jesus gemeint

7, 36. διεστειλατο αυτοις, ἱνα μηδενι ειπωσιν, doch kein bestimmtes Subject vorhergegangen ist, welches „αυτοις" zu beziehen wäre, sondern nur Allgemeinen aus dem „Φερουσιν" und „παρακαλ σιν" des V. 32. die eben Anwesenden gedacht wer können.

8, 15. διεστελλετο αυτοις, wo nur aus dem sammenhange errathen werden kann, daß an die J ger zu denken ist.

9, 1. και ελεγεν αυτοις, wo man bis auf 8, 34. rückgehen muß, um die Beziehung zu finden.

Daß aus dieser Unbestimmtheit im Gebrauch dieses Pronomens zuweilen eine Zweydeutigkeit entsteht, die eine doppelte Erklärung zuläßt, ist nicht zu verwundern. z. B. 8, 22. παρακαλουσιν αυτον, ινα αυτου (Jesum? oder den Blinden?) αψηται (Jesus? oder der Blinde?).

Noch einige andere Eigenheiten im Styl des Marcus dürfen nicht übergangen werden.

Dahin gehört, daß er das Relativum zuweilen dem vorhergehenden Substantivum, nicht dem nachfolgenden Verbum anpaßt. Beyspiele sind

7, 13. -- τῃ παραδοσει ὑμων, ῃ παρεδωκατε.
13, 19. απ' αρχης κτισεως, ἡς εκτισεν ὁ Θεος.
14, 72. του ῥηματος οὑ ειπεν *).

Eine solche Enallage Casuum ist auch der Gebrauch des Nominativus für den Vocativ in 5, 41. (το κορασιον, εγειραι.) 9, 25. (το πνευμα το αλαλον, εγω σοι επιτασσω.) 10, 47. (ηρξατο -- λεγειν· Ὁ υἱος Δαβιδ Ιησου.) 14, 36. (και ελεγεν. Αββα ὁ πατηρ.) 15, 18. (χαιρε, ὁ βασιλευς των Ιουδαιων.) 15, 34. (ὁ Θεος μου, εις τι με εγκατελιπες; Matth. 27, 46. ω Θεε μου.) und des Dativ's für den Genitiv in 2, 18. (οἱ σοι μαθηται.)

Auch ein Beyspiel von Enallage generis ist 5, 41. κρατησας της χειρος του παιδιου, λεγει αυτῃ.

Ein anderes enthält die schon oben (unter den Anakoluthien) erwähnte Stelle 9, 26.

---

*) So öfters auch Lucas (s. Ev. 2, 20. 5, 19. 5, 9. 9, 43. 15, 16. 19, 37. 24, 25. Ap. Gesch. 2, 22. 3, 21. 25. 7, 17. 45. 9, 36. 10, 39. 13, 39. u. a.) und Johannes (s. Ev. 2, 22. 4, 14. 7, 31. 15, 20. 17, 5. 21, 10.)

In Hinsicht einzelner, ungewöhnlicher Formen und Wörter ist anzumerken, daß Marcus mehrere Plusqamperfecta ohne Augment vor der Reduplication hat. Diese sind: δεδωκει 14, 44. παραδεδωκεισαν 15, 10. πεποιηκεισαν 15, 7. εκβεβληκει 16, 9.*) ferner sind zu bemerken die Jonischen Formen περιτιθεασιν 15, 17. (zu vergleichen mit επιτιθεασιν Matth. 23, 4.) und αφεωνται 2, 5. 9., welches letztere Marcus mit Matthäus (9, 2. 5.) und Lucas (5, 20. 23. 7, 47. 48.) gemein hat, vgl. auch 1 Joh. 2, 12.

Ich komme nun auf die Lieblingsausdrücke des Marcus. Es sind vorzüglich folgende.

ακαθαρτον πνευμα, s. 1, 23. 26. 27. 3, 11. 5, 2. (ανθρωπος εν πνευματι ακαθαρτῳ, wofür Matth. 8, 28. „δαιμονιζομενος" und Luc. 8, 27. ὁς ειχε δαιμονια.) 5, 8. 13. 6, 7. 7, 25. 9, 25.

αρχεσθαι, (pleonastisch gebraucht.) Die Stellen s. oben (Analekten 2. Bd. 3. St. 127.)

διδασκαλε, als Anrede an Jesum, s. 4, 38. 9, 17. (wie Luc. 9, 38. Aber Matth. 17, 15. ist dafür „κυριε".) 9, 38. (wo Lucas 9, 49. „επιστατα" hat) 10, 17. 20. 35. 12, 14. 19. 32. 13, 1. 14, 14.

εκπληττεσθαι 1, 22. 6, 2. 7, 37. 10, 26. 11, 18.

επερωταν 5, 9. 7, 5. 17. (In der verwandten Stelle 4, 10. ist das einfache „ερωταν".) 8, 5. 23. 27. (Hier wählte es Marcus, weil es Lucas 9, 18. hat, statt des „ερωταν" in Matth. 16, 13.) 9, 11. 16.

*) Beyspiele von solchen Formen kommen auch im Matthäus und Lucas vor.

21. 28. 32. 33. 10, 2. 10, 17. 11, 29. (wofür Matth. 21, 24. und Luc. 20, 3. ερωτᾳν gebraucht ist.) 12, 18. (wo es auch Matthäus 22, 23. und Lucas 20, 27. haben) 12, 28. 35. 13, 3. 14, 60. 61. 15, 2. (Hier hat es auch Matthäus 27, 11. und Lucas 23, 3.) 15, 4. 44.

επιτιμᾳν 1, 25. 3, 12. 4, 39. 8, 30. 32. 33. 9, 25. 10, 13. 48.

ευθεως (und ευθυς) 1, 10. 12. 18. 20. 21. 28. 29. 30. 31. 42. (wo es auch Matth. 8, 3. und Luc. 5, 13. ist) 1, 43. 2, 2. 8. 12. (wo es Matth. 9, 7. nicht hat; Luc. aber 5, 25. „παραχρημα" dafür) 3, 6. 4, 5. (wie in der Parallele Matth. 13, 5.) 4, 15. 16. (wo auch Matthäus 13, 20. ευθυς hat, aber Lucas 8, 13. hat nichts Aehnliches) 4, 17. (wo es ebenfalls Matthäus 13, 21. hat) 4, 29. 5, 2. 31. 29. 30. 36. 42. (Hier ist Luc. 8, 55. „παραχρημα" dafür) 6, 25. 27. 45. (wo es Matthäus 14, 22. auch hat) 6, 50. (wie Matth. 14, 27.) 54. 7, 35. (in einer dem Marcus eigenthümlichen Erzählung.) 8, 10. 9, 15. 20. 24. 10, 52. (so auch Matth. 20, 34. aber Luc. 18, 43. παραχρημα".) 11, 2. 3. (auch Matth. 21, 3.) 14, 43. (Hier steht es für das „ιδου" des Matthäus 26, 47. und des Lucas 22, 47.) 14, 45. (Hier hat es auch Matthäus 26, 49. nicht Lucas 22, 47.) 15, 1. — Man sieht also, daß Marcus meistens diesen Ausdruck da hat, wo ihn die beyden andern Evangelisten nicht haben. Zuweilen haben ihn diese selbst da nicht, wo die natürlichste Veranlassung dazu gewesen wäre, s. Matth. 13, 19. Luc. 8, 12. —

Außer jenen 42 Malen, wo der gewöhnliche Text diesen Lieblingsausdruck des Marcus *) hat, haben ihn manche Handschriften noch an mehreren Stellen, z. B. 14, 72. vor „εκ δευτερου“ (wo ihn auch Griesbach aufgenommen hat) 5, 42. nach „εξεστησαν“, 7, 25. bey „ακουσασα γυνη“, 9, 8. statt „εξαπινα“, 14, 63. nach „διαρρηξας“. — Blos an zwey Stellen hat ihn Marcus nicht, wo ihn doch Matthäus hat. vgl. 13, 24. **) mit Matth. 24, 29., desgleichen 15, 36. vgl. Matth. 27, 48.

θεωρειν 5, 15. 38. 15, 40. 47. 16, 4. u. a.

κακως εχοντες, 1 32. 34. 2, 17. 6, 55.

κατ' ιδιαν 4, 34. 6, 31. 32. (Hier hat es auch Matth. 14, 13. und Luc. 9, 10.) 7, 33. 9, 28. (wie Matth. 17, 19.) 13, 3. — auch mit „μονος“ verbunden 9, 2.

κηρυσσειν 1, 4. 7. 14. 38. 39. 45. 3, 14. 5, 20. 6, 12. (wofür Luc. 9, 6. „ευαγγελιζεσθαι“) 7, 36. 13, 10. 14, 9. 16, 15. 20.

κραζειν 1, 26. 3, 11. 5, 5. 7. 9, 24. 26. 10, 47. 11, 9. 15, 13. 39.

κρατειν 1, 31. 3, 21. 6, 17. 7, 3. 4. 8. 9, 10. 27. 12, 12. 14, 1. 44. 46. 49. 51.

ὃς εαν 9, 37. 10, 11. 15, 43. ὃ εαν 4, 22. (Luc. 8, 17. blos „ὃ“) 6, 21. 23. 7, 11. 10, 35. 11, 23. 13, 11.

---

*) Den schon J. D. Michaelis (in seinen Anmerkungen zum N. T.) und Paulus I. Th. S. 299. angemerkt haben.

**) Nach Paulus (III. Th. S. 463.) hebt hier Marcus durch die Worte „εν εκειναις ταις ἡμεραις μετα την θλιψιν εκεινην“ die Undeutlichkeit in dem „ευθεως μετα την θλιψιν των ἡμερων εκεινων“ des Matthäus.

ὅπου εαν 6, 10. (Matth. 10, 11. εις ἣν αν πολιν· Luc. 9, 4. εις ἣν αν οικιαν.) 14, 14.

ὅτι zu Anfange der Worte, die, als von Jemanden gesprochen, angeführt werden, s. 1, 15. 37. 40, 2, 12. 3, 11. 21. 22. 5, 23. 28. 35. 6, 4. 14. 15. 16. (wo es jedoch mehrere Handschriften — wohl richtiger — weglassen.) 18. 23. 35. 7, 6. 8, 16. 9. 31. 10, 33. 11, 3. 12, 6. 7. 29. 14, 27. 58. 69. 71. 72. — In 13, 6, ist Marcus dem Lucas (21, 8.) gefolgt, der dies Wort hat, nicht dem Matthäus (24, 5.) — Matthäus und Lucas haben es in den meisten Parallelstellen nicht. — Selten fehlt es bey dem Marcus, wenn es in den Parallelen sich findet. So 4, 11. vgl. Matth. 13, 11.

παλιν kommt sehr oft vor.

παρακαλειν 1, 40. 5, 10. 12. 17. 18. 23. 6, 56. 7, 32. 8, 22.

πολλα, oft als Adverbium gebraucht, s. 1, 45. 3, 12. (4, 2.) 5, 10. 23. 38. 43. (6, 34.) 8, 31. 15, 3. in manchen Handschriften auch 6, 23. nach „ωμοσεν". — In den meisten dieser Stellen ist bey den andern Evangelisten das bloße Verbum gesetzt, und zwar meistens eben dasselbe, was bey Marcus, ohne jenen Zusatz. Vgl. Luc. 8, 31. bey Marc. 5, 10. — Luc. 8, 41. bey 5, 23. — Luc. 8, 52. bey 5, 38. — — Matth. 12, 16. bey 3, 12. — Matth. 27, 12. bey 15, 3.

προσκαλεσαμενος 3, 13. 23. 6, 7. 7, 14. 8, 1. 34
10, 42. 12, 43. 15, 44. *)

συζητειν 1, 27. 8, 11. 9, 10. 14. 16. 12, 28. **)

συναγεσθαι und επισυναγεσθαι 1, 33. 2, 2. 4, 1.
5, 21. 6, 30. 7, 1. 13, 27.

ὑπαγειν 1, 44. (wo auch Matthäus 8, 4. dies Wort hat, aber Lucas 5, 14. „απελθειν".) 2, 11. 5, 19. (wo Lucas 8, 39. „ὑποστρεφειν" dafür hat) 5, 34. (wo Luc. 8, 48. „πορευεσθαι" ist) 6, 31. 33. 38. 7, 29. 8, 33. (wo Matthäus 16, 23. ebenfalls ὑπαγειν hat) 10, 21. (wie Matth. 19, 21.) 10, 51. 11, 2. (wo es auch Lucas 19, 30. hat, aber Matth. 21, 2, ist dafür „πορευεσθαι",) 14, 13. 21. (wie Matth. 16, 24. aber Luc. 22, 18. ist „πορευεσθαι".) 16, 7.

ὡστε 1, 45. 2, 1. 4, 32. 37. 9, 26. 15, 5.

Es folgen nun diejenigen Wörter, welche Marcus in einer seltenen oder auch ihm allein unter den N. T.lichen Schriftstellern eigenen Bedeutung oder Verbindung gebraucht, oder die doch sonst selten im N. T. vorkommen.

αγαπαν in der Bedeutung loben, 10, 21.

αγγαρευειν, 15, 21. kommt außerdem nur noch im Matthäus zwey Mal vor.

αγειν in neutraler Bedeutung, 1, 38. So auch die zusammengesetzten „παραγειν" 2, 14. 15, 21. (In manchen Handschriften steht auch 15, 29. „παρα-

*) Außerdem kommt dieses Wort besonders bey Lucas oft vor.

**) Sonst nur noch bey Lucas.

γοντες" statt des gewöhnlichen „παραπορευομενοι".) „περιαγειν" 6, 6. „προαγειν" 6, 45. 10, 32. 11, 9. 14, 28. S. auch 16, 7.

αθετειν in der Bedeutung verweigern, abschlagen 6, 26.

αλλα, bey einer Bitte, 9, 22.

ανακραζειν 1, 23. 6, 49.

αναλαμβανειν 16, 19. Ausserdem nur noch bey Lucas in der Apostelgesch. und bey Paulus.

ανασειειν 15, 11. Nur noch in Luc. Ev. 23, 5.

ανωγεον (richtiger αναγαιον) 14, 15. nur noch Luc. Ev. 22, 12. *)

ανταλλαγμα 8, 37. Nur noch Matth. 16, 26.

απαιρειν 2, 20. Nur noch Matth. 9, 15. und Luc. 5, 35.

απεχει, impersonell, 14, 41.

απο μακροθεν statt des bloßen „μακροθεν", 5, 6. 14, 54. 15, 40. Aber auch μακροθεν allein, 8, 3. 11, 13. Vgl. απο ανωθεν, 15, 38.

— αγορας scil. ελθοντες 7, 4.

αποπλαναν 13, 22. Nur noch 1 Timoth. 6, 10.

αποτασσεσθαι 6, 46. in der Bedeutung von „απολυειν" vgl. V. 45. So noch Matth. 14, 23.

απωλεια, in der Bedeutung unnützer, übertriebener Aufwand 14, 4. nur noch Matth. 26, 8.

αυτος, er allein, 6, 31.

---

*) Die LXX. gebrauchen für das hebr. עליה immer υπερωον, welchen Ausdruck selbst Lucas in der Apostelgesch. einige Mal gebraucht.

αφεδρων 7, 19. Nur noch Matth. 15, 17.

αφιεναι, von der Vernachlässigung gewisser Vorschriften 7, 8. im Gegensatz von „κρατειν", (das. und von „ποιειν" Luc. Ev. 11, 42.)

— την φωνην 15, 37.

βλεπειν oft für „φυλαττεσθαι", besonders K. 12. (z. E. V. 38. wo Lucas 20, 46. „προσεχειν" dafür hat) und K. 13. (z. B. V. 5. wo es aber auch Matthäus 24, 4. und Lucas 21, 8. hat.)

— εις προσωπον ανθρωπων 12, 14. wie auch Matth. 22, 16. statt der sonst gewöhnlichen Formel „λαμβανειν προσωπον ανθρ." s. Luc. Ev. 20, 21.

γραφειν, ohne weitern Zusatz, in der Bedeutung: ein Gesetz geben. Dafür 10, 5. γραφειν εντολην.

δυναμις im Singular in der Bedeutung Kraftäußerung oder Wunderthat 6. 5. 9, 39.

ει in einer Schwurformel, 8, 12. wie Ebr. 3, 11. *) Des Matthäus (16, 4.) „ου δοθησεται" erklärt das „ει δοθησεται" des Marcus.

— für „οτι" nach „θαυμαζειν" 15, 44. Diese Construction findet sich nur noch 1 Joh. 3, 13.

— Vor ει ist „σκοπων" zu ergänzen 11, 13.

εις für εν 1, 9. 39. 2, 1. 13, 3. 9. (wenn man nämlich nach Einigen, „εις συναγωγας δαρησεσθε" verbindet) 13, 16. 14, 9. 5, 34. 11, 8. vgl. Matth. 2

*) ganz nach dem hebräischen Sprachgebrauche, s. z. B. De 1, 35. Judic. 5, 8.

8. Außerdem findet sich diese Verwechslung besonders oft im Matthäus und Lucas *).

— τι für διατι 15, 34. wie Matth. 14, 31.

ελαυνειν, in neutraler Bed., 6, 48. wie Joh. Ev. 6, 19.

ενεχειν 6, 19. wie Luc. Ev. 11, 53.

εξ αυτης scil. ωρας, sogleich, 6, 25. Sonst — bey Lucas und Paulus — εξαυτης.

εξουσια in der Bedeutung: Besorgung des Hauswesens, Aufsicht darüber, 13, 34.

επαισχυνεσθαι 8, 38. kommt außerdem nur noch in der Parallele Luc. 9, 26. und bey Paulus vor.

επιβαλλειν in neutraler Bedeutung 4, 38. 14, 72.

επιπιπτειν in der Bedeutung: urgere 3, 10. wie nur noch Ap. Gesch. 20, 10.

ευκαιρος ημερα 6, 21. von einem Festtage.

ετοιμαζειν, ohne ein beygefügtes Object, in der Bedeutung: eine Mahlzeit veranstalten, 14, 15.

εχειν für tenere, occupare, 16, 8. ειχε αυτους τρομος και εκστασις. Sonst sagt Marcus dafür: „εξεθαμβηθησαν" und „εφοβουντο".

— ειχον τον Ιωαννην ὁτι προφητης ην 11, 32. (Matth. 21, 26. εχουσι τον Ιω. ὡς προφητην. Luc. 20, 6. πεπεισμενος εστιν, Ιω. προφητην ειναι.)

—, εχομεναι (κωμοπολεις) 1, 38. d. h. die nächsten, angrenzenden. So nur noch im Lucas.

θαυμαζειν mit δια — eine seltene Construction — 6, 6. Jedoch hat Marcus sonst auch die gewöhnlichere, mit επι, als 12, 17. Vgl. das oben bey „ει" Gesagte.

*) S. viele Stellen in *Wyssius* p. 72. ff.

θελειν delectari, 12, 38.
θυγατηρ, als schmeichelnde Anrede an eine Unbekannte 5, 34. wie noch Matth. 9, 22.
ισχυειν oft für δυνασθαι, z. B. 9. 18. vgl. mit Matth. 17, 16. Luc. 9, 40.
κατακλαν, 6, 41. Nur noch Luc. 9, 16.
κατακρινειν statt κρινειν, 14, 64.
καταλυμα, von einem Speisesaale, 14, 14. wie nur noch Luc. 22, 11.
κατεξουσιαζειν 10, 42. Nur noch Matth. 20, 25.
κολοβουν 13, 20. Nur noch Matth. 24, 22.
κρημνος 5, 13. Nur noch Matth. 8, 32. und Luc. 8, 33.
λατομειν 15, 46. Nur noch Matth. 27, 60.
μαλλον mit einem andern Comparativ verbunden, 5, 26. 7, 36. — ein Pleonasmus, den außerdem nur noch Paulus einige Male hat.
μαστιξ, von schweren Krankheiten, 3, 10. 5, 29. 34. So nur Luc. Ev. 7, 29.
μεσονυκτιον, 13, 35. Nur noch bey Lucas.
νηστις 8, 3. Außerdem nur noch Matth. 15, 32.
νυμφων 2, 19. Nur noch Matth. 9, 15. und Luc. 5, 34.
ὁρμαν 5, 13. Nur noch bey Matthäus und Lucas, im Evang. sowohl, als in der Ap. Gesch.
ὁσον für καθ᾽ ὁσον, in einem Verhältnißsatze, 7, 36. wofür andere Schriftsteller „ὁσῳ“ mit dem Comparativ setzen.
ὁτι bey einer Frage, 9, 11, (wofür Matth. 17, 10. τι steht.) 9, 28. (wo jedoch viele Handschriften „διατι“, einige auch „τι ὁτι“ haben. Auch Matth. 17, 19.

ist dafür *διατι.*) So auch Luc. Ap. Gesch. 11, 3. — Sonst hat Marcus auch „τι ὁτι“ (wofür in mehreren Handschriften „ὁτι“ allein stehet) 2, 16. In Joh. Ev. 14, 22. heißt es, statt dessen, vollständiger: „τι γεγονεν, ὁτι“ etc. (wie Luc. Ev. 2, 49. Ap. Geschichte 5, 4. 9.) Dagegen Matthäus 9, 16. und Lucas 5, 30. in den Parallelstellen dafür das gewöhnlichere „διατι“ haben.

ουκετι für *ου* 7, 12.

ουν, beym Uebergange, 3, 31. 16, 19.

παραγειν. S. *αγειν*.

παραδιδοναι, in neutraler Bedeutung, 4, 9. *ὁταν παραδῳ* *) *ὁ καρπος*.

παραπορευεσθαι 2, 23. 9, 30. 11, 20. 15, 29. Außerdem blos noch Matth. 27, 39.

περιβλεπεσθαι in der Bedeutung: umhergehen, 11, 11. **) ferner für *επιβλεπ.* oder *εμβλεπ.* 3, 5. 34.

περισσως für das „σφοδρα“ der andern Evangelisten. So 10, 26. vgl. mit Matth. 19, 25. Eben so 10, 26. dafür auch „ὑπερπερισσως“ 7, 37. und „εκ περισσου“ 6, 51. 14, 31. wofür jedoch auch an diesen beyden Stellen manche Handschriften “περισσως“ haben.

πιστικος 14, 3. Blos noch Joh. Ev. 12, 3. ***).

---

*) *Schleusner* Lexic. h. v.

**) s. den Beweis a. a. O.

***) Wetstein meint: Marcus, Romae scribens, usus est verbis apud Romanos usitatissimis. *Spicatum* autem deflexit in *πιστικον*, ut Sextarius in *ξεστης*.

πoθεν 8, 4. 12, 37. in der Bedeutung von „πῶς“ welches auch Matth. 22, 45. und Luc. Ev. 20, 44. dafür steht.

ποιειν, mit darauf folgendem Infinitiv, 1, 17. ποιησω ὑμας γενεσθαι ἁλιεις. (Matth. 4, 19. ist dafür: ποιησω ὑμας ἁλιεις.)

— ἱκανον τινι 15, 15. ein Latinismus.

— ὁδον 2, 23. vgl. „πορειαν ποιεισθαι“ Luc. Ev. 13, 22.

προαγειν. S. αγειν.

προλαμβανειν, in der Bedeutung: zuvorkommen, Etwas vorläufig thun, 14, 8.

προσκαρτερειν 3, 9. Nur noch bey Lucas und Paulus.

προσκυλιειν 15, 46. Nur noch Matth. 27, 60.

Ῥαββονι (hebräisch) 10, 50. Nur noch Joh. Ev. 20, 16. mit der Erklärung „διδασκαλε“.

ῥαπισμα 14, 65. Blos noch im Johannes zwey Mal.

ῥησσειν in der Bedeutung: niederwerfen, zu Boden strecken 9, 18. Nur noch Luc. Ev. 9, 42.

σκυλλειν 5, 35. Nur noch zwey Mal bey Lucas.

σπαρασσειν 1, 26. 9, 20. 26. Außerdem nur noch Luc. Ev. 9, 30.

στυγναζειν 10, 22. Nur noch Matth. 16, 3.

συντηρειν, in der Bedeutung: schützen gegen Kränkungen und Nachstellungen, 6, 20.

ταραχη 13, 8. Kommt nur noch Joh. Ev. 5, 4., aber in der eigentlichen Bedeutung, vor.

τεκνα, als Anrede Jesu an seine Schüler, 10, 24. So nennt sie Jesus beym Johannes (Ev. 13, 33.) „τεκνια“.

τιθεναι τα γονατα 15, 19. Eine Redensart, die sonst Lucas sehr liebt.

υστερησις 12, 44. (wofür Luc. Ev. 21, 4. „υστερημα“ steht) kommt nur noch Philip. 4, 11. vor.

Φραγελλουν 15, 15. Nur noch Matth. 27, 26. Bey Joh. in Ev. 19, 1. ist dafür μαστιγουν.

Φως, vom Feuer, 14, 54. So nur noch Luc. Ev. 22, 56. vgl. V. 55. wo πυρ dafür stehet.

ωδινες, tropisch, von großen Unglücksfällen, 13, 9. So nur noch Matth. 24, 8.

ωρα, von der Unglückszeit, 14, 35, wie Joh. Ev. 7, 30. 8, 20. 12, 27.

Es ist merkwürdig, daß manche dieser Ausdrücke, oder manche Bedeutungen derselben, außer dem Marcus nur noch im Matthäus (s. die Wörter αγγαρευειν, ανταλλαγμα, αποτασσεσθαι, απωλεια, αφεδρων, βλεπειν εις προσωπον ανθρωπων, εις τι, θυγατηρ, κατεξουσιαζειν, κολοβουν, λατομειν, νηστις, παραπορευεσθαι, προσκυλιειν, συγγαζειν, φραγελλουν, ωδινες), manche nur noch im Lucas (s. ανασειειν, ανωγεον, βλεπειν, ενεχειν, επιπιπτειν, εχομενος, κατακλαν, καταλυμα, μαστιξ, μεσονυκτιον, ότι, ῥησσειν, σκυλλειν, σπαρασσειν, φως), manche bey beyden (s. απαιρειν, εις für εν, κρημνος, νυμφων, ὁρμαν, ποθεν) vorkommen *).

*) Vgl. wegen dieser Erscheinung, und der Folgerungen, welche sich daraus in Hinsicht auf den Ursprung der Evangelien ergeben, Herbert Marsh Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des N. T.

Es gibt endlich im Marcus auch nicht wenige Ausdrücke, welche unter allen n. t. Schriftstellern er allein hat. Es sind diese.

αγρευειν 12, 13.

αλαλος 7, 37. 9, 17. 25.

αλεκτοροφωνια 13, 35.

ἁλς 9, 49. Außer dieser Stelle wird im N. T., und auch von Marcus selbst anderwärts, ἁλας gebraucht.

αμφοδον 11, 4.

αναλος 9, 50.

αναστεναζειν 8, 12.

αποδημος 13, 34.

αποστεγαζειν 2, 4.

ατιμαν 12, 4.

αφριζειν 9, 18. 20.

Βοανεργες * 3, 17.

γαμισκεσθαι 12, 25.

γναφευς 9, 3.

δυσκολος 10, 24. (Das Adverbium „δυσκολως" kommt auch Luc. 18, 24. und Matth. 19, 23. vor.

εκθαμβεισθαι 9, 15. 14, 33. 16, 5. 6. (In der Ap. Gesch. 3, 11. kommt „εκθαμβοι" vor.) Jedoch läßt Marcus damit auch „θαμβεισθαι" abwechseln, s. 10, 24. 32. 1, 27.

Ελωϊ * 15, 34. (Matth. 27, 46. ist „Ηλι" dafür.

εναγκαλιζεσθαι, 9, 36. 10, 16. (Bey Lucas im Ev. 2, 28. ist dafür „δεχεσθαι εις τας αγκαλας αυτου".)

---

von Rosenmüller übersetzt. (Göttingen, 1803.) II. Th. S. 193. 197. 199. und Gratz S. 25 ff. und 116.

ενειλειν 15, 46.
εννυχος· εννυχον λιαν 1, 35.
εξαπινα 9, 8.
εξουδενουν 9, 12. (Sonst im N. T., namentlich bey Lucas und Paulus, εξουθενειν.)
επιρραπτειν 2, 21.
επισυντρεχειν 9, 25.
εσχατως· εσχατως εχειν 5, 23.
εφφαθα * 7, 34.
θανασιμος 16, 18.
θυγατριον 5, 23. 7, 25.
καταδιωκειν 1, 36.
κατακοπτειν 5, 5.
κατοικησις 5, 3.
κεντυριων ** 15, 39. (wofür Matthäus 27, 54. und Lucas 23, 47. das griechische Wort „εκατονταρχος" haben.) 15, 44. 45.
κεφαλαιουν 12, 4.
κουμι * 5, 41.
κυλιειν 9, 20.
κωμοπολις 1, 38. (Lucas im Ev. 2, 4. hat dafür πολις und Joh. Ev. 7, 42. „κωμη".)
μεθοριον 7, 24. (wo jedoch einige Handschriften „ορια" haben.)
μηκυνειν 4, 27.
μογιλαλος 7, 32.
μυλικος 9, 42. (wo aber einige Handschriften „ονικος" haben, vermuthlich aus der Parallele Matth. 18, 6.)
μυριζειν 14, 8. (Matthäus 26, 12. hat dafür die Redensart: βαλλειν το μυριον επι του σωματος.)
νουνεχως 12, 34.

συμποσιον 6, 39.

συνθλιβειν 5, 24. 31. (= συμπνιγειν Luc. Ev. 8. 42. συνεχειν και αποθλιβειν V. 45. θλιβειν Marc. 3, 9.)

συσσημον 14, 44. (wofür Matth. 26, 48. „σημειον" steht.)

ταλιθα * 5, 41.

τηλαυγως 8, 25.

τριζειν 9, 18.

ὑπερηφανια 7, 22.

ὑπερπερισσως 7, 37.

ὑπολημιον 12, 1.

χαλκεον 7, 4.

Mit * sind die hebräischen oder syrischen, mit ** die lateinischen Wörter, die Marcus eigenthümlich hat, bezeichnet.

Aus dem vorigen Verzeichnisse gehört noch der Latinismus „ποιειν ἱκανον τινι" hieher. Vgl. auch daselbst die Anmerkung zu „πιστικος". Andere lateinische Wörter, die er hat, kommen auch bey den andern Evangelisten vor, wie „κραββατος" (2, 4. 9. 11. 12. 6, 55.) vgl. Joh. E. 5, 8. 9. 10. 11. 12. Ap. Gesch. 5, 15. 9, 33. „λεγεων" (5, 9. 15.) vgl. Matth. 26, 53. Luc. 8, 30. und „κηνσος" (12, 14.) vgl. Matth. 22, 17. Lucas 20, 22. hat dafür „φορος".

Von selbst wird man durch die Uebersicht der vorstehenden Wörterverzeichnisse auf die Bemerkung geleitet, daß Marcus eine gewisse Vorliebe für Composita hat. Vergl. besonders die Wörter επερωταν und συζητειν im

ersten Verzeichnisse, und αναστεναζειν, εναγκαλι σθαι, επισυντρεχειν, προσεγγιζειν, συλλυπεισθ συνθλιβειν, ὑπερπερισσως, im zweyten. Diese ꞉ merkung bestätigt sich noch mehr durch diejenigen Stell wo eine Vergleichung mit den beyden andern Evange sten möglich ist. Denn da findet man, daß die and gewöhnlich ein simplex haben, wo er ein compositu gewählt hat, oder daß er, wo der eine ein simple der andere ein compositum hat, gewöhnlich dem letzte folgt.

4, 38. διεγειρουσιν αυτον (näml. Ιησουν), wie Luc. 24. Dagegen Matth. 8, 25. ηγειραν αυτον.

4, 39. διεγερθεις. Aber Matth. 8, 26. und Luc. 8, 2 εγερθεις.

5, 22. αρχισυναγωγος. Dagegen Matth. 9, 18. ει αρχων, und Luc. 8, 41. αρχων της συναγωγης.

6, 39. επεταξεν αυτοις. Aber Matth. 14, 19. ꞉ λευσας.

6, 41. κατεκλασε τους αρτους, wie Luc. 9, ꞉ Aber Matth. 14, 19. κλασας.

6, 49. ανεκραξαν. Matth. 14, 26. εκραξα.

9, 42. ει περικειται λιθος. Matth. 18, 6. ἱνα κ μασθη μυλος.

13, 22. προς το αποπλαναν ... και τους εκλεκτο Dafür Matth. 24, 24. ὡστε πλανησαι κ. τ. λ.

14, 31. εαν με δεῃ συναποθανειν σοι. Matth. 2 35. συν σοι αποθανειν.

14, 54. ην συγκαθημενος μετα τ ὑπηρετω Matth. 26, 58. εκαθητο μετα et꞉

14, 64. κατεκρίναι αυτόν ειναι ενοχον θανατου. Aber Matth. 26, 66. ειπον· ενοχος θανατου εστι.

14, 72. ανεμνησθη. Matth. 26, 75. εμνησθη. Aber auch Luc. 22, 61. hat hier ein compositum, ὑπεμνησθη.

15, 11. ανεσεισαν τον οχλον. Matth. 27, 20. επεισαν τους οχλους.

15, 35. ἐις των παρεστηκοτων. Matth. 27, 47. των εκει ἑστωτων.

15, 46. κατεθηκεν αυτον εν μνημειῳ. Matth. 27, 60. und Luc. 23, 53. εθηκεν *).

*) Mit Rücksicht auf diese Eigenthümlichkeit des Marcus, vermöge welcher er composita liebt, vertheidigt Paulus (III. Th. S. 631.) die Lesart: εις τις νεανισκος συνηκολουθει αυτῳ 14, 51. gegen das gewöhnliche „ηκολουθει".

IV.

Chronologie der Apostelgeschichte.

Von

D. Joh. Ernst Christian Schmidt,
geistl. geheimen Rath und Prof. der Theologie zu Giesen.

Um von einem sichern Puncte auszugehen, werde bi merkt, daß unter dem Consulat des M. Vinicius un Taurus Statilius Corvinus im fünften Jahre des Cla dius gerade am ersten August, dem Geburtstage de Kaisers, eine Sonnenfinsterniß Statt hatte *). Die trifft auf das Jahr 45 der Dionysischen Zeitrechnun Caligula wurde den 24sten Jan. ermordet. Set man dies in's Jahr 41., so fällt der 1ste Aug. des Jahr 45. in's fünfte Jahr der Regierung des Claudius.

Derjenige Zeitpunct, der sich in der Apostelg schichte am leichtesten fest setzen läßt, ist der des Tod des Königs Herodes Agrippa. Dieser erhie

*) *Dion. Cass.* Hist. L. LX. p. 682.

die Herrschaft über Judäa und Samaria kurz nachher, als Claudius dem Thron bestiegen hatte *). Er starb als das dritte Jahr seiner Regierung über ganz Palästina vorüber war **). Sein Tod fällt also ins vierte Jahr des Claudius oder in's Jahr 44.

Der Tod dieses Herodes Agrippa wird nun in der Apostelgeschichte in Verbindung gesetzt mit einer Reise, die Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem und von da wieder zurück machten. Erst wird erzählt, wie ein Prophet Agabus eine Hungersnoth unter Claudius geweissagt, wie hierdurch die Antiochenischen Christen bewogen worden, Beyträge zur Unterstützung ihrer Mitbrüder in Palästina zu sammeln, und wie Paulus und Barnabas abgereiset, um dieselben zu überbringen. Dann folgt die Nachricht von Agrippa's Tod. Hierauf wird die Rückkehr der beyden Gesandten nach Antiochien berichtet. K. XI, 27 f.

Dieser Hungersnoth gedenkt Flavius Josephus gleichfalls. Er setzt sie in die Zeiten des Cuspius Fadus und Tiberius Alexander, und erzählt, wie die Adiabenische Königin Helena, die sich damals in Jerusalem aufhielt, Lebensmittel aus Aegypten und Cypern habe kommen lassen, um die Juden zu unterstützen ***). Cuspius Fadus kam nun in demselben Jahr, wo Agrippa starb, also im Jahr 44. als Präses nach Syrien †). Es ergibt sich übrigens aus Josephus

*) *Flav. Joseph.* Antiquit. XIX, 8, 2.
**) *Ibid.* 5, 1.
***) *Ibid.* XX, 2, 6. und 5, 2.
†) *Ibid.* XIX, 9, 2.

Bericht, daß die Hungersnoth wenigstens zwey Jahre gedauert haben muß, indem Tiberius Alexander erst im Jahre 46. Präses wurde.

Da sich hierdurch also das Jahr hat festsetzen lassen, in welchem Paulus eine Reise von Antiochien nach Jerusalem machte, — Paulus aber im Brief an die Galater K. 2. nähere Nachrichten von seinen Reisen nach Jerusalem mittheilt und zugleich einige Zeitbestimmungen zufügt, so entsteht die Frage, welche der im Brief an die Galater erwähnten Reisen diejenige sey, welche in das Jahr 44. fällt?

Nach dem Brief an die Galater machte Paulus in dem Zeitraum von seiner Bekehrung an bis zum Ausbruch des Antiochenischen Streits wegen der Beobachtung des mosaischen Gesetzes nur zwey Reisen nach Jerusalem. Nach der Apostelgeschichte waren es dagegen drey. Da sich hier demnach ein Widerspruch zu offenbaren scheint, so verdient die Sache eine um so sorgfältigere Prüfung. Hierbey muß aber Folgendes mit in Betracht gezogen werden. Erstens, Paulus kannte seine eigene Geschichte besser als Lucas. Lucas konnte in Ansehung der früheren Begebenheiten auch um so leichter irren, da er damals noch außer Verbindung mit dem Apostel gewesen war. Sodann, wenn auch Paulus eine seiner Reisen nach Jerusalem hätte verschweigen wollen, so hätte er es hier in dem Brief an die Galater nicht thun dürfen. Um seine Unabhängigkeit von den Lehrern in Jerusalem darzuthun, wird er hier veranlaßt zu berichten, wie oft und wann er in Jerusalem gewesen sey. Er muß darauf rechnen, daß das, was er schreibt,

seinen Gegnern bekannt werde. Wie hätte er denselben, da sie darauf ausgingen, ihn herabzusetzen, eine so vortheilhafte Gelegenheit hierzu dadurch selbst geben sollen, daß er sich von der Wahrheit entfernte, daß er eine seiner Reisen nach Jerusalem verschwieg.

Folgendes erzählt Paulus im Brief an die Galater. Nachdem er zum Christenthum übergetreten, sey er nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln, gegangen, sondern nach Arabien, und von da nach Damascus. Dann habe er nach drey Jahren eine Reise nach Jerusalem angetreten, um den Petrus kennen zu lernen, sey 15 Tage daselbst geblieben, habe von den andern Aposteln keinen außer den Jacobus, den Bruder des Herrn, gesehen. Endlich sey er nach vierzehn Jahren abermals nach Jerusalem gereiset, veranlaßt durch den Streit über das mosaische Gesetz, — sey hierauf nach Antiochien zurückgekehrt, wo denn, als Petrus nach einiger Zeit auch hingekommen, der Streit von neuem ausgebrochen.

Vergleichen wir die Apostelgeschichte, so wird von der dort erwähnten ersten Reise K. 9, 25 ff. folgendes erzählt. Nachdem Paulus nach seiner Bekehrung in Damaskus in Lebensgefahr gekommen war, begab er sich nach Jerusalem. Er wollte sich hier zu den Christen halten, allein diese mißtrauten ihm. Endlich führte ihn Barnabas bey denselben ein. Indem er aber nun das Christenthum öffentlich predigte, zog er sich abermals Nachstellungen zu, und begab sich daher nach Cäsarea, und von da nach Tarsus.

Die zweyte ist diejenige, die oben ins Jahr 44. versetzt wurde.

aber in das erste Jahr des Kaisers Caligula, welches dem Jahr 36. der Dionysischen Zeitrechnung entspricht.

Da jedoch gewöhnlich Tiber's Tod und Caligula's Thronbesteigung in das Jahr 37. versetzt wird, so ist es nöthig die so eben aufgestellte Behauptung mit einigen Worten zu rechtfertigen. Augustus starb unter den Consuln Sextus Apulejus und Sextus Pompejus, am 19ten Aug. nachdem eine totale Sonnenfinsterniß, die man als ein Prodigium ansah, vorausgegangen war *). Auf die Nachricht von seinem Tod empörten sich die Legionen in Pannonien; Drusus wurde hingesandt die Ruhe herzustellen; er fand aber Schwierigkeiten, bis ihm endlich eine Mondfinsterniß zu statten kam **). Hierdurch ist das Jahr 13. der Dionysischen Aere scharf bezeichnet; die Sonnenfinsterniß trifft auf den 28sten April, die Mondfinsterniß auf den 7ten October. Das Jahr 14., in welches man gewöhnlich August's Tod setzt, hat zwar eine Mondfinsterniß, nämlich am 27sten September, aber die Sonnenfinsterniß fehlt. Da nun Tiberius in seinem 23sten Regierungsjahre starb, so gelangt man dadurch in's Jahr 36 ***).

---

*) *Dion. Caff.* Hist. L. LVI. p. 589.

**) *Tacit.* Annal. I, 28.

***) Da sich die Jahre 13 und 45 nach dem obigen genau bestimmen lassen, so folgt daraus, daß entweder Tiber's oder Caligula's Regierung gewöhnlich um ein Jahr zu kurz angegeben wird. Am wahrscheinlichsten setzt man die Regierung Caligula's um ein Jahr länger, da bey der Willkührlichkeit, mit welcher derselbe das Consulat bald annahm, bald wieder niederlegte, leicht eine Unrichtigkeit in den Fa-

War also Flavius Josephus im Jahr 36. geboren, so fällt seine Reise nach Rom in's Jahr 62. und des Felix Abberufung aus Palästina muß demnach gegen das Ende des Jahres 61. gesetzt werden.

Hier schließt sich nun die Apostelgeschichte an. Sie meldet, Paulus sey unter Felix in Jerusalem verhaftet worden, und nach Verlauf von 2 Jahren sey Festus an dessen Stelle gekommen. K. XXIV, 27. Die Reise von des Felix Anklägern fand nach Josephus Statt, als Festus bereits dem Lande vorstand *). Setzt man seine Ankunft noch gegen das Ende des Jahres 61., und den Zeitpunkt der Verhaftung des Apostels zwey Jahre früher, so fällt dieser gegen das Ende des Jahrs 59.

Hierdurch wird denn weiter bestätigt, was oben angenommen wurde, nämlich, daß die vierzehen Jahre, deren im Brief an die Galater gedacht wird, von des Apostels Bekehrung und nicht von seiner ersten Reise nach Jerusalem zu berechnen seyen. Wollte man das Letztere, so fiele seine Ankunft in Griechenland erst in's Jahr 58. Da er aber hierauf anderthalb Jahre in Korinth und zwey Jahre in Ephesus blieb, auch überdies beträchtliche Reisen machte, wie hätte er schon im Jahr 59. oder auch 60. seine Freyheit in Jerusalem verlieren können?

Zwey Jahre nach des Apostels Verhaftung kam Porcius Festus in's Land, und bald nachher wurde

---

sten entstehen konnte. Ausführlich und genau hat dies abgehandelt D. v. Linbrun in seinem Versuch eines reinen chronologischen Systems über das Sterbejahr Jesu Christi, — welcher den sechsten Band der Abhandlungen der K. Bayerischen Academie der Wissenschaften (München 1769.) ausmacht.

*) *Flav. Joseph.* Antiq. XX, 8. 9.

Paulus nach Rom abgeschickt. Dies geschah demnach im Jahr 61. Im folgenden Frühling kam er daselbst an. Also im Jahr 62. Als der Verfasser der Apostelgeschichte dieselbe schloß, befand sich Paulus im zweyten Jahre daselbst. Es ist hiermit das Jahr 64. erreicht, das nämliche Jahr, wo die Neronische Verfolgung Statt hatte, denn dies war unter dem Consulat des L. Lecanius Bassus und M. Licinius Crassus *).

Nachschrift.

Da in vorstehender Abhandlung eine solche Ansicht von der in der Apostelgeschichte und dem Briefe an die Galater erwähnten Reisen des Apostels Paulus nach Jerusalem zum Grunde lieget, die von derjenigen, die der unterzeichnete Mitherausgeber dieser Zeitschrift namentlich über diejenige Reise desselben, die Gal. 2, 1 ff. erwähnt wird, in einer besondern Abhandlung **) ehemals aufgestellt hat, in mehrern Stücken abweicht; so wird es demselben hoffentlich, ohne zu befürchtende Mißbilligung von Seiten des gelehrten und um die Wissenschaften vielfach verdienten Herrn Verfassers, vergönnt seyn, ein paar Worte über die von ihm gewählte Ansicht dieses Gegenstandes hinzuzufügen, damit es nicht bey einer ohne

*) *Tacit.* Annal. XV, 44.

**) De definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal. 2, 1. 2. commemorati, Leipz. 1798. 4. vermehrter wieder abgedruckt in *Potti* Sylloge commentatt. theologic. Vol. III. S. 61 ff.

die geringste von Seiten seiner beygefügten Erklärung erfolgten Aufnahme dieser Abhandlung in gegenwärtige Zeitschrift das Ansehen gewinne, als ob er seine frühere Meinung hierüber wieder aufgegeben hätte, wiewohl er sie sich nun schon nicht mehr allein zueignen kann, da sie seit ihrer Bekanntmachung bereits von mehrern angenommen und nur noch ganz neuerlich wieder von dem würdigen Hrn. D. Süskind auch zu der seinigen gemacht, und gegen den Hrn. D. Vogel durch verstärkte Gründe vertheidiget worden ist *), so wie dies bereits früherhin von ihm selbst geschehen war **).

Es ist in der That etwas befremdend, daß der Hr. Verf. gegenwärtiger Abhandlung gleich Anfangs sehr bestimmt behauptet, nach dem Briefe an die Galater habe Paulus in dem Zeitraume von seiner Bekehrung an bis zum Ausbruche des antiochenischen Streites wegen der Beobachtung des mosaischen Gesetzes nur zwey Reisen nach Jerusalem gemacht, und ihn bald nachher selbst erzählen läßt, er sey nach vierzehn Jahren abermals nach Jerusalem gereiset, veranlaßt durch den Streit über das mosaische Gesetz, gleich als diese Veranlassung der hier erwähnten Reise mit den bestimmtesten und deutlichsten Worten von dem Apostel angegeben würde. Und doch findet man in dessen Erzählung selbst auch nicht ein Wort davon, sondern es wird

*) In s. neuen Versuche über chronolog. Standtpuncte für die Apostelgeschichte und für das Leben Jesu, §. 1. in E. G. Bengels Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur 1n Bande 1n St. S. 157 ff.

**) In Gablers Journ. für auserles. theolog. Litteratur, 1n B. 2ten St. S. 251 ff.

vielmehr eine ἀποκάλυψις als Veranlassung dieser Reise angegeben, und eben so wenig wird auch in der fernerweiten Erzählung desselben von dem, was während dieses seines Aufenthaltes zu Jerusalem vorgefallen sey, weder von diesem Streite selbst, noch von dem zur Beylegung desselben gefaßten gemeinschaftlichen Beschlusse das geringste erwähnt, sondern er erzählt vielmehr, daß er den Aposteln das, was er den Heiden als Lehre des Christenthums vorzutragen pflege, mitgetheilt und die Gültigkeit dieser seiner Lehre, in welcher höchst wahrscheinlich die Freyheit der Heiden von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes einen Hauptpunct ausmachte, gegen diejenigen, welche sie durch die verlangte Beschneidung des Titus wankend zu machen, und überhaupt jene Freyheit der Christen zu untergraben gesucht hätten, aufrecht zu erhalten gewußt hatte, von den Aposteln selbst aber über nichts eine anderweitige Belehrung erhalten, sondern vielmehr von ihnen gleichsam feyerlich zum Apostel der Heiden bestätiget, und nur noch von ihnen der Armen ihres Orts immer eingedenk zu seyn, errinnert worden sey, und dann erst erwähnt er etwas von einem Zwiespalt, der sich nachher zwischen ihm und Petrus zu Antiochien über die Beobachtung des mosaischen Gesetzes entsponnen habe. Wer sollte sich daher wohl unter diesen Umständen an jenen zu Antiochien nach Apostelgesch. XV. entstandenen Streit und die dadurch veranlaßte Reise nach Jerusalem hier zu denken veranlaßt finden, und nicht diese vielmehr in eine spätere Zeit zu versetzen geneigt seyn?

Noch unerwarteter aber ist es, daß Hr. D. Schmidt unter Voraussetzung der unbezweifelten Richtigkeit dieser Annahme nun sogleich einen unläugbaren Widerspruch zwischen dem Brief an die Galater und der Apostelgeschichte zu finden meynet, indem Paulus nach jenem in dem Zeitraume von seiner Bekehrung bis zum Ausbruche des Antiochenischen Streites nur zwey, nach dieser aber drey Reisen nach Jerusalem gemacht habe, und er, da Paulus seine eigne Lebensgeschichte doch wohl besser habe kennen müssen, als Lucas, und dieser in Ansehung der frühern Begebenheiten des Apostels leicht habe irren können, da er damals noch außer Verbindung mit demselben gewesen sey, kein anderes Mittel zur Beseitigung dieses vermeintlichen Widerspruches kennt, als dies, die erste vom Lucas erwähnte Reise ganz zu streichen, so daß demnach die erste in dem Brief an die Galater erwähnte Reise die zweyte der Apostelgeschichte, so wie deren dritte die zweyte jenes Briefes wäre, so deutlich es auch einem jeden Unbefangenen einleuchten muß, daß die an beyden Orten als die erste aufgeführte Reise eine und dieselbe sey, und eben so auch bey der zweyten große Uebereinstimmung zwischen beyden Schriftstellern Statt finde. Zwar ist Lucas in der Angabe der Zeit der ersten Reise allerdings etwas unbestimmter und weniger genau, als Paulus in jenem Briefe, und scheint dieselbe als eine sehr bald nach seiner Bekehrung erfolgte vorzustellen. Allein wenn man seine Worte etwas genauer betrachtet, so findet man bald, daß dieß keinesweges der Fall ist. Denn Kap. IX, 19. erzählt er aus-

drücklich, daß Paulus nach seiner Bekehrung ἡμερας τινας bey den Christen zu Damaskus verweilet, und den daselbst befindlichen Juden die Lehre von Jesu, als dem Messias, mit großem Eifer und zu aller Verwunderung vorgetragen habe. Dann aber berichtet er im V. 23 daß ihm diese Juden ὡς επληρουντο ἡμεραι ἱκαναι nachgestellt und ihn aus dem Wege zu räumen sich unter einander verabredet hätten, dieses aber von den Christen zu Damaskus dadurch verhütet worden sey, daß sie ihn des Nachts heimlich aus der Stadt geschafft hätten, und er darauf nach Jerusalem gekommen sey. Siehet man hier nicht deutlich, daß zwischen jenen ἡμεραις τισι im V. 19. und diesen letztern ἡμεραις ἱκαναις des V. 23. nothwendig etwas in der Mitte gelegen haben müsse, da beydes unmöglich von einem und eben demselben Zeitraume verstanden werden kann? Was dieß nun aber gewesen sey, erfahren wir durch die Vergleichung des Briefes an die Galater sehr bestimmt und deutlich. Hier erzählt nämlich der Apostel, daß er nach seiner Bekehrung nicht sogleich nach Jerusalem gereiset sey, um sich den Aposteln vorzustellen, sondern sich vielmehr zuerst nach Arabien begeben habe, und von da wieder nach Damaskus zurückgegangen sey, und dann erst von dort aus drey volle Jahre nach jener Bekehrung sich nach Jerusalem gewandt habe. Diese Reise nach Jerusalem erfolgte also unstreitig erst dann, nachdem er bereits wieder ἡμερας ἱκανας zu Damaskus verlebt hatte, jene Flucht nach Arabien aber unstreitig bald nach seiner Bekehrung, nachdem er nur ἡμερας τινας bey den dort

gen Christen verweilet hatte *). So wie indeß hier die Erzählung des Lucas durch die eignen Nachrichten des Apostels in dem Briefe an die Galater näher bestimmt und erläutert wird, so verbreitet im Gegentheil auch er wieder einiges Licht über das, was Paulus selbst von seinem Aufenthalte in Jerusalem berichtet. Dieser saget nämlich blos, daß er in der Absicht dahin gereiset sey, um des Petrus persönliche Bekanntschaft zu machen, und daß er außer diesem nur noch den einzigen Jacobus dort gesehen, und blos 15 Tage daselbst verweilet habe. Wie und durch wessen Vermittelung er nun aber diese Absicht, mit den Aposteln in nähere Bekanntschaft zu kommen, erreichet habe, erfahren wir aus der Apostelgeschichte. In dieser wird nämlich Kap. IX, 26 ff. erzählet, daß es ihm anfänglich gar nicht habe gelingen wollen, Eingang bey den Christen zu Jerusalem zu finden, weil sie ihm nicht getraut und es ihm nicht geglaubt hätten, daß er wirklich Christ geworden sey, daß sich aber nachher Barnabas in das Mittel geschlagen, und ihn zu den Aposteln, (oder vielmehr nur, nach der bestimmtern Erzählung des Apostels selbst, zum Jacobus und Petrus,) geführet, und diese von der Richtigkeit seiner Versicherung überzeuget habe. Warum er aber nicht länger als 15 Tage zu Jerusalem verweilet habe, davon erfahren wir den Grund ebenfalls durch den Lucas. Weil ihm nämlich die Hellenisten, mit denen er in Dis-

*) Wie dies bereits Eichhorn in der Einleit. in das N. T. 3. Th. S. 23. und 88. mit mehrern andern sehr richtig erkannt hat.

püt gekommen war, nach dem Leben trachteten, so sa
sich die Christen, nachdem sie von diesen Nachstellun
benachrichtiget worden waren, veranlaßt, ihn in S
cherheit zu bringen, und führten ihn nach Cäsarea, u
von da nach Tarsus. Und auch dies stimmt wieder m
der eignen Erzählung des Apostels in dem Briefe an
Galater auf das genaueste überein, indem er behaupt
von Jerusalem in die Gegenden von Syrien und Cilic
gekommen zu seyn, in denen ja, wie bekannt, jene b
den Städte lagen. Und so fehlet demnach so viel, d
das Nähere, was die Apostelgeschichte von ihrer ers
Reise angibt, durch Paulus selbst, wie Hr. D. Schm
behauptet, geradezu widersprochen würde, daß v
mehr beyde Erzählungen auf das vollkommenste m
einander übereinstimmen und eine die andere erläut
und man daher unmöglich annehmen kann, daß Luc
als ein von den frühern Schicksalen des Apostels n
nicht genug unterrichteter, in dieser ersten Reise desselb
irrig gewesen sey, da er die nähern Details, die er v
derselben berichtet, nicht wohl von jemand anders, a
vom Paulus selbst oder dem Barnabas erfahren hab
kann. Wenn nun aber auf diese Weise die erste Re
der Apostelgeschichte unmöglich gestrichen werden kan
ohne sie zugleich dem Apostel selbst wegzustreichen, so f
get daraus, daß die in dem Kap. 2. des Briefes an d
Galater erwähnte zweyte Reise (παλιν ανεβην V. 1
nothwendig dieselbe mit der zweyten in der Apost
geschichte Kap. XI, 30. und XII, 25. erwähnten Re
seyn müsse, da Hr. Schmidt darin sehr richtig ge

eilet hat, daß Paulus bey der Absicht, um welcher
illen er überhaupt seine Reisen nach Jerusalem und sei-
Verbindung mit den dortigen Lehrern in dem Briefe
i die Galater erwähnet, die Selbstständigkeit seiner Lehre
imlich und seine Unabhängigkeit von den Aposteln dar-
thun, auch nicht eine einzige seiner dahin gemachten
eisen verschweigen durfte. Und eben dieß ist es, was
in der Anfangs erwähnten Abhandlung mit mehrerm
erweisen mich bemühet habe, und wovon ich auch die
istenwirklich zu überzeugen so glücklich gewesen bin.
endasselbe ergibt sich aber auch noch unwidersprechlicher
raus, daß überhaupt der ganze Brief an die Galater
ch vor der Versammlung der Apostel zu Jerusalem und
so auch noch vor der durch die dritte Reise des Apostels
ulus in diese Stadt gegebenen Veranlassung zu jener
rsammlung geschrieben worden ist, und daher von
eser Reise, als einer erst nach Abfassung dieses Brie-
s erfolgten Begebenheit, in demselben unmöglich die
de seyn kann; wie dies Unterzeichneter in einer, wo-
glich in dem nächsten Stücke dieser Analekten zu lie-
nden besondern Abhandlung mit mehrern erweislich
machen hoffet. Bey derselben Gelegenheit wird er
r auch noch vermittelst einiger andern Combinationen,
sich ihm erst neuerlich dargeboten haben, nicht nur
r die Gal. 2, 1. erwähnten 14 Jahre etwas näheres
bestimmen, sondern auch überhaupt über die chrono-
ische Bestimmung der in die Zeit des apostolischen
ramtes Paulus fallenden Ereignisse ein, wie ihm
kt, neues Licht zu verbreiten im Stande seyn, wo-

durch zwar mehreres, was der Anfangs erwähnte Hr. D. Süskind in seinem höchst schätzbaren Versuche über chronologische Standtpuncte für die Apostelgeschichte sehr gründlich dargethan hat, auf's neue bestätiget, dagegen aber auch einiges andere, was mit Recht einem Zweifel unterworfen zu seyn scheinet, etwas anders bestimmt werden dürfte.

D. Carl Aug. Gottl. Keil.

V.

Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie des N. T.

Von

M. Karl Wilhelm Stein,
Diaconus zu Niemeck.

Die Veränderungen, welche die Theologie seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erfahren hat, machten das Bedürfniß rege, einen von Philosophie und scholastischer Theologie gleich unabhängigen Umriß der biblischen Lehren zu geben, da man einmal überhaupt einen sicherern Standtpunct gewinnen und dann das, was man als Resultat aufstellte, auch als hinlänglich autorisirt vortragen wollte. Man suchte indeß schon früher als die eigentliche Revolution in den theologischen Wissenschaften begann, auf eine Sichtung der Bibellehre von der Dogmatik hinzuarbeiten und so die erstere als selbst-

ständig darzustellen *). Besser konnte sie aber erst ge hen, als das Studium der alten Wissenschaften mit losophisch-kritischem Geiste betrieben und überall die tige Gränzlinie gezogen wurde. Hier lernte man bald einsehen, daß man verpflichtet sey bey jedem Sch steller, so wie bey jedem wissenschaftlichen Fache das gebührende Recht heilig zu halten, und ihm nicht m und nicht weniger anzuzeignen, als ihm nach Verl niß der Zeit und des Orts wirklich zugeschrieben we kann. Blos in Ansehung der biblischen Theologie ko man sich hier noch nicht recht einigen, und zwar da nicht, weil man immer voraussetzte, daß diese die W heiten aufstellen müsse, welche allen Menschen zur lehrung, Besserung und Beruhigung dienen. D Bemerkung sagt uns zugleich, daß selbst die schätzb biblischen Theologien aus der bessern Periode einen wissen philosophischen Anstrich hatten und nothwe haben mußten, weil man diese Wissenschaft, deren Se ständigkeit zwar die angesehensten Theologen mit rü lichem Eifer vertheidigten, immer noch nicht auf hi sche Principien gründete, sondern nur der bis dahin

*) Büsching differt. inaug. exhibens epitomen theolog solis litteris sacr. concinnatae. Götting. 1756. u. dess. tome theol. e sol. sac. lit. concin. etc. Lemgo 1757. Ba Versuch eines bibl. Systems der Dogm. Goth. u. Leipz. und 70. 8. 2 Bde. Teller Lehrbuch des christl. Glau Helmst. 1764. Semler historische und kritische Samml über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik und ge ältere Werke (vergl. Breviar. theol. bibl. ed. Bauer 1803. 8. S. 7 u. 8. und de Wette's bibl. Dogm. A. u. N. Berl. 1813. 8. S. 30.) dürfen hier nicht mit Stillschweigen gangen werden.

genommenen Kirchendogmatik entgegenstellte *). Für die reine biblische Theologie konnte nicht eher etwas geschehen, als bis die Hermeneutik durch die Bemühungen eines Keil, Koppe, Ammon, Gabler u. a. eine bessere Behandlungsart erfahren und richtigere Gränzen erhalten hatte. In dieser Periode gebührt den schätzbaren Werken von Ammon und Bauer das größte Verdienst, denn beyde gehen von den einzig richtigen Principien aus, ob man gleich bey dem erstern die Verbindung der Theologie des A. und N. T. etwas anstößig finden, und bey beyden die chronologische Behandlungsart mehr beachtet

*) Wer sich über die schwankenden und mannichfaltigen Bestimmungen des Begriffs von bibl. Theol. näher zu unterrichten wünscht, der vergleiche folgende 2 Abhandlungen: Schmid de theologia biblica Jen. 1788. 4. In der ersten Abhandl. (die ich jedoch nur aus Paulus Bibl. von Anzeigen u. s. w. 1 B. 3. St. S. 361—371. kenne) werden eben diese mannichfaltigen Bestimmungen näher auseinander gesetzt und beurtheilt. Der obigen Periode sind daher die bekannten Handbücher von Zacharid (Bibl. Theol. 4 Thle. und Thl. 5. von Vollborth Götting, 1774. ff.) und Hufnagel (Handbuch der bibl. Theol. 1 B. u. 2 B. 1 Thl. Erl. 1786. u. 1789.) beyzuzählen. Ob sich gleich Hr. D. Hufnagel vor seinem Vorgänger, sowohl in Ansehung der freyern Auslegung, als auch einzelner Winke, die auf eine chronologische Scheidung hindeuten, sehr rühmlichst auszeichnet, so haben doch beyde Werke manche Fehler gemein, nicht zu gedenken, daß sie die bibl. Theologie des A. u. N. T. in einer sehr lästigen Verbindung vortragen und sich hierbey stets an die dogmatische Rangordnung halten. Ueberdies liefern sie auch den Beweis, daß man überall practische Wahrheiten an die Dogmen zu knüpfen, also fast lediglich, ohne Rücksicht auf die Geschichte, für unser Zeitalter zu schreiben bemüht war,

sehen möchte *). Von Kaiser und De Wette haben wir in den neuesten Zeiten zwey schätzbare Bearbeitungen der biblischen Theologie erhalten. Doch ist bey der erstern nicht zu vergessen, daß sie, weil es ihr eigentlich nicht um die exegetisch-historische Darstellung der neutestamentlichen Lehren, sondern mehr um ihre Vergleichung mit dem Systeme des Universalismus zu thun ist, diesen Namen nur im uneigentlichen Sinne führt **). Ganz eigenthümliche Ansichten stellt der Verfasser der zweyten auf, der einmal das Historische auf einem eigenen Wege auszumitteln sucht, und dann seiner Bearbeitung auch eine philosophische Ansicht beygefügt hat ***).

---

*) Das erstere erschien in der zweyten verb. Aufl. Erlang. 1801. und 1802. 3 Bde. 8. das letztere Leipzig 1800—1802. 4 Bde. 8. womit noch das Breviarium theolog. bibl. Lips. 1803. 8. zu vergleichen ist. Auch Bretschneiders systemat. Darstellung der Dogmatik und Moral der Apoc. Leipz. 1805. 8. (1 B. Dogmat.) verdient hier (besonders S. 342—359.) erwähnt zu werden. Die einzelnen trefflichen Beyträge besonders anzuführen, verbietet der Raum, und es wäre auch überflüssig, da man sie in den angeführten Schriften von De Wette und Bauer fast ganz speciell verzeichnet findet.

**) Das Werk erschien unter dem Titel: Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der gram. hist. Interpr. und nach einer freymüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen u. in die universale Religion von D. Gottl. Phil. Chr. Kaiser (jetzt in Erlangen) Erlangen 1813. 8. u. 2 Thl. 1 Abschn. Erlangen 1814. 8. Uebrigens wäre es sehr zu wünschen gewesen, daß Hr. Kaiser (besonders im ersten Theil) nicht manches für ein exegct. Resultat gehalten haben möchte, da die Meinungen der Gelehrten noch so getheilt sind, und auch bedeutende Einwendungen aus der Geschichte dagegen erhoben werden können.

***) Der erste bis jetzt erschienene Theil, welcher das Christenthum in seiner Entwickelung darstellt, oder dem zweyten Titel

Ob nun gleich der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes mit Hrn. D. De Wette, besonders in der Dogmatik Jesu, völlig übereinstimmt, und es dankbar anerkennt, daß er zuerst die in ihren Folgen so wichtige Unterscheidung des Hebraismus und Judenthums versucht hat; so kann er es doch nicht billigen, daß es nicht einzig und allein auf historische, sondern mehr auf philosophische Principien abgesehen ist, und daß Hr. D. De Wette sogar behauptet (Vorrede S. 7.), daß nur das, was nach philosophischem Begriffe zur Religion gehöret, auch in der geschichtlichen oder dogmatischen Aufstellung der Lehren einer gegebenen Religion als Bestandtheil derselben anerkannt werden müsse. Eben so dürfte auch das Verfahren, nach welchem der Hr. Verf. diejenigen Stellen, welche geläuterte Ansichten alter Schriftsteller mittheilen, so gern an die Spitze stellt, nicht durchgängig gut geheißen werden können, ob man ihm gleich zugestehen muß, daß diese kritische Operation ganz an ihrem Orte steht, wenn wir es mit der Theologie Jesu, von dem wir schon im Voraus etwas Geläutertes zu erwarten berechtigt sind, zu thun haben. Uebrigens ist auch in diesem vortrefflichen Buche der ächtchronologischen Behandlungsart noch nicht das gehörige Recht wiederfahren. Hieraus wird

---

zufolge, die Dogmatik A. u. N. T. behandelt, kam heraus zu Berlin 1813. 8. Als Einleitung kann die schätzbare Abhandlung De morte Jesu Christi expiatoria. Berol. 1813. 4., welche wenigstens die exegetischen Grundsätze des Herrn Verf. enthält, angesehen werden. Die Beyträge zur Einleitung ins A. T. von demselben Gelehrten, Halle 1806. u. 1807. 2 Bde. verdienen auch noch (vorzügl. B. 2.) verglichen zu werden.

man nun leicht beurtheilen können, was und wie viel man in der vorliegenden Abhandlung zu suchen habe. Sie sucht die hier in Untersuchung kommende Wissenschaft ganz auf ein rein-historisches Princip zu gründen, und abstrahirt mithin von aller Philosophie, sowohl in der Theorie als in der Praxis. Da indeß der Begriff der biblischen Theologie auch historisch nicht eher gefaßt werden kann, als bis ihr Verhältniß zur Religionsgeschichte des Zeitalters Jesu sowohl, als der übrigen, mit denen sie doch stets in einiger Berührung gestanden ist, der gehörigen Aufmerksamkeit gewürdigt wird; so haben wir, ehe wir den Begriff nach seinem ganzen Umfange bestimmen können, noch einiges über gedachte Berührungspuncte vorauszuschicken. Wir fragen aber zuerst, in welchem Verhältniß sie zu der historischen und dann, da man sie immer mehr oder weniger durch Hülfe der Philosophie zu beleuchten suchte, in welchem sie zu der philosophischen Religionstheorie, unter welcher wir auch die Moral des N. T. mit begreifen, stehe *)?

*) Das Verhältniß der bibl. Theol. des N. T. zu der des A. T. braucht nicht besonders in Betrachtung gezogen zu werden, da theils die erstere unabhängig von der leztern zu behandeln ist, theils die Berührungspuncte, welche zwischen beyden Statt finden, nothwendig bey Erwähnung der Theologie der Juden im Zeitalter Jesu zur Sprache kommen. Wenn man hier nebenbey an die Vortheile erinnert, die uns das A. T. darum gewähret, daß es uns auf die ersten Keime nachmaliger herrschender Volksmeinungen hinweist; so ist nicht zu übersehen, daß dies alles nur auf wahrscheinliche, oft sehr problematische Resultate führt. Was aber in dem gegenwär

Wir wenden uns zuerst zur jüdischen Theologie, um zu sehen, ob durch sie das Geschäft des biblischen Theologen näher oder entfernter bestimmt werden könne. Doch hier muß noch zuvor ein anderer Umstand in etwas erläutert werden. Da nämlich die Juden im Zeitalter Jesu dem Glauben und Beobachten gewisser Dogmen einen unbedingten Werth zuschrieben, und überdies auch einem jeden ihr ganzes Ceremonienwesen systematisch vorzutragen pflegten: (wir können freylich ihr System nicht bis auf seine kleinsten Abstufungen verfolgen, aber doch aus dem Geiste, welcher aus seinen Ueberresten spricht, auf das Wesentliche desselben recht gut einen Schluß machen), so dringt sich uns die Frage auf, ob auch das N. T., welches von Juden und zum Theil auch für Juden geschrieben wurde, ein solches System, oder wenigstens die Anlage zu demselben enthalte. Die Meinungen sind darüber sehr getheilt, indem man in unsern Religionsurkunden bald bloße Aphorismen, bald wieder die ganze Dogmatik der Juden, wenn gleich mit einigen unbedeutenden Modificationen, zu finden glaubte. Das Urtheil eines jeden wird immer, wie leicht zu erachten ist, von der subjectiven Ueberzeugung, die er einmal von den neutestamentlichen Schriften gefaßt hat, abhängen. Allein damit ist in der That nichts gewonnen, und wir werden, so lange man nicht allgemeingültigere Principien aufstellt, immer wieder neue,

---

tigen Aufsatze von der biblischen Theologie des N. T. gesagt wird, das gilt auch unter den nach Zeit und Umständen nöthigen Veränderungen von der alttestamentlichen Theologie.

von einander sehr abweichende biblische Theologien erhalten. Soll nun wirklich dem Hin- und Herschwanken Einhalt gethan werden, so müssen wir uns einzig an das N. T. selbst halten, und uns im Allgemeinen, ohne einzelne Stellen und Dogmen zu prüfen, mit dem Geiste desselben vertrauter machen. Und hier kann es doch wohl unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, daß Geist und Sprache desselben von einer systematischen und schulgerechten Darstellung gleich weit entfernt sind, ob man gleich auf der andern Seite ein System des natürlichen Verstandes, oder eine natürliche, jedem gesunden Verstande sich aufdringende Ideenverbindung, nicht wegzuleugnen vermag. Diese Bemerkung führt uns noch auf zwey andere. Wir dürfen nämlich durchaus nicht mit mehreren Theologen die jüdische Dogmatik bey der Beurtheilung der neutestamentlichen Lehren zum Maßstab wählen, und also im N. T. auf eine dictatorische und ganz trockene, systematische Lehrart dringen. Wohl aber dürfen wir nie vergessen, daß auf der andern Seite auch das N. T. von einem gewissen Hauptprincip, um welches sich alle andere Sätze gleichsam wie um ihre Angel drehen, ausgehen. Nur auf diesem Wege werden wir sowohl eine falsche Erklärung unserer Urkunden vermeiden, als auch der Meinung derer entgegenstreben, welche sich mit der bloßen Erklärung einzelner Stellen begnügen, und die gegenseitige Verbindung, in der mehrere Lehren stehen, oft gar nicht berücksichtigen. Doch nun zu der Hauptfrage: Wie verhält sich der biblische Theolog zur jüdischen Dogmatik? Wie weit ist es ihm erlaubt, von ihr Gebrauch zu machen? Da hier nicht

die Meinung derer bestritten wird, welche die von
ı vorgetragene Religion ganz aus dem Judaismus
iten, sondern die gegenwärtige Abhandlung auch ge-
diejenigen gerichtet ist, welche das Christenthum
; unabhängig von aller Geschichte, also auch von der
schen zu betrachten pflegen; so verdienen gegenwär-
Fragen eine gründliche und ausführliche Beantwor-
g. Daß aber der biblische Theolog mit der Christo-
e der Juden im Zeitalter Jesu bekannt seyn müsse,
: folgt zuvörderst schon aus der Aehnlichkeit, welche
zwischen dieser und der Christologie des N. T. findet.
s ist auch schon nöthig, wenn wir uns blos an die
llen halten, in welchen Juden oder andere nicht-
stliche Personen redend eingeführt werden. Solche
llen sind oft sehr kurz, und nur für den verständ-
, der schon eine anderweitige Bekanntschaft mit jü-
hen Meinungen sich erworben hat. Aber dem auf-
ksamen Leser der neutestamentlichen Schriften kann es
h nicht entgehen, daß viele Aussprüche des N. T., vor-
lich diejenigen, welche historische, geographische und
rhaupt antiquarische Bestimmungen betreffen, ihre
läuterung nur aus den jüdischen Alterthümern erhal-
können. Ja von dieser Erläuterung allein hängt es
ab, ob irgend eine Lehre mit dem Stempel eines Dog-
zu bezeichnen sey oder nicht? Man erinnere sich nur,
: viel man sonst aus den Parabeln durch eine künstli-
Interpretation herauszupressen suchte; was offenbar
ht geschehen wäre, wenn man nicht die Geschichte der
naligen Zeit ganz aus den Augen gesetzt hätte. So suchte
n z. B. aus Luc. 8, 4—15. zu beweisen, daß nur

eine kleine Anzahl von Menschen selig werde, so wie man in der Stelle Matth. 20, 1—16., welche doch ganz historisch gefaßt werden muß, einen Beweis fand, daß Gott bey Vertheilung seiner Wohlthaten gar nicht auf die Würdigkeit des Menschen Rücksicht nehme, sondern ganz willkührlich verfahre. Ein anderes Beyspiel bieten die neuern antiquarischen Erläuterungen der Leidensgeschichte dar, aus welchen man deutlich sieht, wie viel Licht durch historische und antiquarische Bemerkungen über Stellen dieser Art verbreitet werden könne *). Allein nun gibt es auch viele Stellen, welche ganz die jüdischen Ansichten von Religion zu enthalten scheinen; und hier fragt nun der biblische Theolog: woran kann ich es erkennen, ob Jesus entweder seine eigene Ueberzeugung ausgesprochen, oder sich nur nach den herrschenden Vorstellungen bequemt habe? Diese Frage darf hier nicht von der Hand gewiesen werden, da wir stets darauf ausgehen, die reine Lehre Jesu, oder das, was seine Ueberzeugung war, drazustellen. Ohne hier in die Prüfung der in den neuesten Zeiten gangbar gewordenen Accommodations-Hypothesen einzugehen, mögen hier nur folgende Bemerkungen einen Platz einnehmen. Die historischen Kriterien, welche man sonst so gern für die

*) vgl. Historisch-antiquarisch-grammat. Erläuterungen über die Kreuzigungsgesch. Jesu, nach Mtth. XXVI, 57.—XXVII, 54. u. den Parallelstellen in den drei übrigen Evangelisten, in von Zobels Magazin für bibl. Interpr. 1 Bd. 2 St. S. 323—388. und: Die Leidensgeschichte Jesu, exegetisch und archäol. bearbeitet mit Rücksicht auf die neuesten Ansichten. Stuttg. 1809. 8.

wichtigsten auszugeben pflegt, sind durchaus unhaltbar, da aus dem frühern Vorhandenseyn einer Lehre nicht auf ihre Ungültigkeit geschlossen werden kann. Dies haben auch selbst die Vertheidiger der Accommodations-hypothese gefühlt, und sie nehmen daher ihre Zuflucht zur Vernunft oder zu den Rechten des gesunden Menschenverstandes. Allein wo soll man hier anfangen? Wo aufhören? Allerdings kann man zwar mit dem Hrn. D. Schott *), der sehr bedachtsam zwischen der Vernunft dieses oder jenes Philosophen, und der allgemein-menschlichen unterscheidet, den Rechten des gesunden Menschenverstandes sehr viel einräumen, da dieser Menschenverstand seine Ansprüche überall, wenn gleich nicht in einem und demselben Grade, behauptet. Allein, wenn nicht noch andere Gründe die Annahme einer Accommodation nöthig machten, so möchte ich doch nicht das aus allgemeinen Vernunftwahrheiten hergenommene Kennzeichen für das einzig sichere halten. Wir müssen, um alles Schwanken zu verhüten, uns zuerst an solche Stellen halten, welche uns über den wahren Character Jesu, so wie über seine eigentliche Lehre, keinen Zweifel übrig lassen. Solche Stellen müssen überall unser Urtheil leiten, und wir werden uns dann in andern Fällen, wo Jesus das Gegentheil vorgetragen zu haben scheint, sehr leicht auf die richtige Erklärung geführt sehen. Denn entweder liegt in Stellen der letztern Art schon ein nicht unbedeutender Wink, daß sie ebenso wie die erstern auf-

*) Vgl. dess. und Rehkopfs Zeitschrift zur Beleb. der Religiosität B. 2. St. 1. S. 81—120, hieher 107. und 108.

zufassen sind, oder die Vergleichung der Evangelisten
ter einander sagt uns, daß der eine oder der andere
ihnen Jesu gewisse Worte geliehen hat; daß wir
nur den von ihnen für den ächten Ueberlieferer der R
Jesu halten können, dessen Darstellungsweise am m
mit denjenigen Stellen zusammentrifft, die über den
racter Jesu, so wie über seine eigentliche Lehre k
Zweifel übrig lassen. Hiernach läßt sich nun leicht
stimmen, ob sich in den Reden Jesu Accommodation f
oder ob diese Reden durch die Darstellungsweise de
nen oder andern Erzählers ihr ursprüngliches Co
verloren haben. Ein Beyspiel selbst wird das weiter
ten erwähnte Dogma darbieten.

Diesen, wie ich glaube, einzig richtigen philoso
schen Kriterien für die Accommodation, lassen sich
noch die exegetischen beyfügen. Matth. 13, 11.
V. 52. Dieser letzte Vers gibt uns einen Finger
das, was Jesus im Vorhergehenden von dem Feuer
u. s. w. gesagt hatte, nicht wörtlich zu verstehen.
brigens bemerke ich noch, daß die Stelle Joh. 10,
aus welcher man gewöhnlich den Beweis für Accom
dation zu führen pflegt, nichts beweist, da Jesus
nur zu seinen Jüngern sagt, daß er nicht mehr vor
gen könne, als ihr gegenwärtiger Verstand zu fassen
mag. Man könnte also eher umgekehrt behaupten,
er sich nie accommodirt, sondern von seiner bessern R
gion nur so viel, als der Fassungskraft seiner Zuh
gemäß war, mitgetheilt habe, wenn wir nicht an
Gründe für die Accommodation anzuführen hätten.

Doch der biblische Theolog, dessen Geschäft es ist,
wohl die Dogmatik Jesu, als die seiner Apostel syste-
atisch zu ordnen, stößt auch auf eine große Verschieden-
eit der Ansichten der neutestamentlichen Schriftsteller,
, daß er annehmen muß, es habe nicht einer wie der
ndere aus einer und derselben Quelle geschöpft. Und
ieraus führt er dann wieder den Beweis, daß im Zeit-
lter Jesu die Ansichten in Betreff der Christologie sehr
etheilt waren *). Ja ein und derselbe Apostel muß oft
u einer ungleichartigen Darstellung seine Zuflucht neh-
men, je nachdem die Bedürfnisse der Leser es nöthig mach-
en. Dies sey uns daher ein Wink, nicht sogleich alle
Stellen, welche beym ersten Anblick übereinzustimmen
scheinen, in eine Klasse zu werfen, und sie z. B. insge-
sammt aus der palästinensischen Christologie zu erläutern.
Nein! hier müssen wir immer erst fragen, mit was für
Leuten es der Schriftsteller zu thun hatte, und ob die
Ansicht, welche wir gewissen Aussprüchen von ihm so
gern unterschieben möchten, auch wirklich mit dem Haupt-
zweck, der ihn beschäftigte, übereinstimmt oder nicht?
So ist es z. B. auch mehrmals der Fall, daß Jesus und

*) Vgl. die klassische Schrift von Bertholdt — Christologia Judaeorum, Jesu atque Apostolorum aetate. Erl. 1811. 8. Hier wird besonders auf die Verschiedenheit der paläst. und alexandr. Juden u. s. w. aufmerksam gemacht, und an mehreren Beyspielen gezeigt, wie wichtig die genauere Bekanntschaft mit solchen verschiedenen Meinungen für den Ausleger des N. Test. sey. Auch die Bekanntschaft mit den Meinungen der Pharisäer, Sadducäer u. s. w. belehrt uns über die verschiedene Gestalt, welche man der Christologie im Zeitalter Jesu zu geben suchte.

zufassen sind, oder die Vergleichung der Evangelisten unter einander sagt uns, daß der eine oder der andere von ihnen Jesu gewisse Worte geliehen hat; daß wir also nur den von ihnen für den ächten Ueberlieferer der Reden Jesu halten können, dessen Darstellungsweise am meisten mit denjenigen Stellen zusammentrifft, die über den Character Jesu, so wie über seine eigentliche Lehre keinen Zweifel übrig lassen. Hiernach läßt sich nun leicht bestimmen, ob sich in den Reden Jesu Accommodation finde, oder ob diese Reden durch die Darstellungsweise des einen oder andern Erzählers ihr ursprüngliches Colorit verloren haben. Ein Beyspiel selbst wird das weiter unten erwähnte Dogma darbieten.

Diesen, wie ich glaube, einzig richtigen philosophischen Kriterien für die Accommodation, lassen sich nun noch die exegetischen beyfügen. Matth. 13, 11. vgl. V. 52. Dieser letzte Vers gibt uns einen Fingerzeig, das, was Jesus im Vorhergehenden von dem Feuerofen u. s. w. gesagt hatte, nicht wörtlich zu verstehen. Uebrigens bemerke ich noch, daß die Stelle Joh. 10, 12. aus welcher man gewöhnlich den Beweis für Accommodation zu führen pflegt, nichts beweist, da Jesus hier nur zu seinen Jüngern sagt, daß er nicht mehr vortragen könne, als ihr gegenwärtiger Verstand zu fassen vermag. Man könnte also eher umgekehrt behaupten, daß er sich nie accommodirt, sondern von seiner bessern Religion nur so viel, als der Fassungskraft seiner Zuhörer gemäß war, mitgetheilt habe, wenn wir nicht andere Gründe für die Accommodation anzuführen hätten.

Doch der biblische Theolog, dessen Geschäft es ist, sowohl die Dogmatik Jesu, als die seiner Apostel systematisch zu ordnen, stößt auch auf eine große Verschiedenheit der Ansichten der neutestamentlichen Schriftsteller, so, daß er annehmen muß, es habe nicht einer wie der andere aus einer und derselben Quelle geschöpft. Und hieraus führt er dann wieder den Beweis, daß im Zeitalter Jesu die Ansichten in Betreff der Christologie sehr getheilt waren *). Ja ein und derselbe Apostel muß oft zu einer ungleichartigen Darstellung seine Zuflucht nehmen, je nachdem die Bedürfnisse der Leser es nöthig machten. Dies sey uns daher ein Wink, nicht sogleich alle Stellen, welche beym ersten Anblick übereinzustimmen scheinen, in eine Klasse zu werfen, und sie z. B. insgesammt aus der palästinensischen Christologie zu erläutern. Nein! hier müssen wir immer erst fragen, mit was für Leuten es der Schriftsteller zu thun hatte, und ob die Ansicht, welche wir gewissen Aussprüchen von ihm so gern unterschieben möchten, auch wirklich mit dem Hauptzweck, der ihn beschäftigte, übereinstimmt oder nicht? So ist es z. B. auch mehrmals der Fall, daß Jesus und

*) Vgl. die klassische Schrift von Bertholdt — Christologia Judaeorum, Jesu atque Apostolorum aetate. Erl. 1811. 8. Hier wird besonders auf die Verschiedenheit der paläst. und alexandr. Juden u. s. w. aufmerksam gemacht, und an mehrern Beyspielen gezeigt, wie wichtig die genauere Bekanntschaft mit solchen verschiedenen Meinungen für den Ausleger des N. Test. sey. Auch die Bekanntschaft mit den Meinungen der Pharisäer, Sadducäer u. s. w. belehrt uns über die verschiedene Gestalt, welche man der Christologie im Zeitalter Jesu zu geben suchte.

die Apostel ein und dasselbe Dogma vortragen, aber nicht aus einem und demselben Grunde, oder um eines und desselben Zwecks willen. Beyde sprechen öfters vom Teufel, aber man kann bey genauer Prüfung ihrer Aussprüche unmöglich annehmen, daß sie aus Einer Quelle ihre Lehre abgeleitet und einerlei Zweck dabey beabsichtigt haben. Hier sehen wir also die Nothwendigkeit, alle Umstände genau zu prüfen, und uns mit der Lage und ganzen Verfassung des zu erklärenden Schriftstellers möglichst bekannt zu machen, ehe wir irgend einer scheinbar richtigen Erklärung unsern Beyfall schenken.

Doch es bleibt uns auch hier der Fall übrig, daß auch ein einzelner Schriftsteller Leser von den verschiedenartigsten Fähigkeiten und Bedürfnissen vor sich haben konnte; daß er mithin gar nicht im Stande war gerade so zu schreiben, wie es vielleicht ein Theil seiner Leser am liebsten gesehen hätte. Nicht die Betrachtung der Zeit und der Umstände war es also, die seinen Vortrag leitete; sondern dieser mußte sich aus der eignen bessern Ueberzeugung des Schriftstellers entwickeln, und auf das beschränken, was als allgemeinfaßliche Wahrheit auch verschiedenartigen Lesern zusagte, und sowohl bey Juden als Heiden Eingang fand *). Die Kenntniß des indi-

*) Ein Beyspiel dieser Art bieten vorzüglich diejenigen Briefe dar, die an Juden- und Heidenchristen zugleich geschrieben sind. Man findet nämlich in diesen Briefen immer ein Hauptthema, welches etwa gerade den Apostel interessirte, mit vorzüglicher Wärme behandelt, ohne daß man den Grund der Behandlungsart in der subjectiven Beschaffenheit der Leser suchen darf. So ist z. B. in allen paulinischen Briefen vo

viduellen Characters eines Schriftstellers ist es also, welche hier vor andern in Betrachtung gezogen zu werden verdient, und wir müssen daher alle deutlichen Stellen desselben zuvor sammeln, wenn bey der Erläuterung der dunkeln aus Zeitbegriffen, oder aus der damaligen Lage der Leser, unser Urtheil richtig geleitet werden soll *). Hieraus ziehe ich nun folgendes Resultat, um das Verhältniß des biblischen Theologen zur jüdischen Theologie genauer zu characterisiren. Der biblische Theolog, der keinen andern Zweck hat, als die Lehren des Christenthums historisch kennen zu lernen, muß diese Lehren auch historisch betrachten, d. h. mit Rücksicht auf die damaligen religiösen Vorstellungen der Juden; da er es indessen mit mehrern einzelnen Schriftstellern zu thun hat: so muß er jeden besonders betrachten, und indem er sich mit den verschiedenen Zweigen der jüdischen Dogmatik bekannt macht, sich sorgfältig hüten, nicht alle Schriftsteller un-

---

andern die Lehre von der Erlösung der Menschen durch Christum ins Licht gesetzt; sie mögen an Juden- oder Heidenchristen gerichtet seyn.

*) Damit man an dieser Behauptung nicht Anstoß nehme, bemerke ich noch, daß hier nur solche Stellen gemeint sind, welche den Interpreten ohne Schwierigkeit zu jener Kenntniß des individuellen Characters eines Schriftstellers führen. Es ist mit einem Wort hier eben so viel, als wenn Herr D. Keil (Lehrb. d. Herm. S. 10—29.) von Vorkenntnissen redet, die jeder Interpret besitzen muß, der das wichtige Geschäft der biblischen Auslegung in seinem ganzen Umfange vollenden will.

den Eintritt ins Messiasreich verstattete, so wie ander
seits die Reflexion über den Tod des unschuldigen
sus, den er nicht seinet sondern anderer Menschen we
geduldet haben mußte, die völlige Ausbildung dieser I
beförderten. Anders war es im Zeitalter der Refor
tion. Hier wurden die Streitigkeiten mit der römisc
Kirche eine Veranlassung, das Dogma von dem stell
tretenden Tod Jesu aufs stärkste zu sanctioniren,
da man bey dem heftigen Polemisiren gegen die Werk
ligkeit der obengedachten Kirche auch alle christlich
ten Werke verdammte; so war es natürlich, daß
dem Menschen alles Vermögen absprach, ihm eine ü
alle Maßen gehende Erbsünde andichtete, und so die
lercrasseste Versöhnungstheorie ausbildete; eine Th
rie, die himmelweit von der des N. T. verschieden ist,
man nämlich hier vergeblich die Erlösung von sol
Uebeln sucht, welche nach der Meinung der symbolisc
Bücher den stellvertretenden Tod Jesu nöthig mach
Die bibl. Theologie darf nämlich durchaus nicht den S
aufstellen, daß uns Christus von der Erbsünde und il
traurigen Folgen befreyt habe, da man im N. T. k
Stelle findet, welche nach Anwendung der grammat
historischen Interpretation der Erbsünde das Wort redet

---

*) Es ist mir zwar sehr wohl bekannt, daß selbst unsere ne
Dogmatiker (Reinhard, Storr u. a.) vorzüglich Stellen,
Joh. 3, 6. Röm. 5, 12 ff. 7, 15 ff. anführen und aus i
die neutestam. Lehre von der Erbsünde beweisen; allein
Unrecht, wie ich eben zeigen werde. Joh. 3, 6. handelt
von der Erbsünde, sondern von der rohen und sinnl
Denkart der Juden; dies erhellt sowohl aus dem Zusam

ine gleiche Bewandniß hat es mit der Form beyder,
er in Rede kommender Systeme. Es verdient nämlich
urchaus keine Billigung, daß man die recipirte Anord-
ung der kirchlichen Dogmatik immer so gern auf die bi-
ische Theologie übertrug, und hier nicht mehr und
cht weniger locos als in jener abhandelte. Ja man
achte sich kein Bedenken, ganz dieselben Ueberschriften
eyzubehalten und auch in der biblischen Theologie von
er Dreyeinigkeit, von göttlichen Eigenschaften, die im
N. T. nicht erwähnt, sondern mehr vorausgesetzt werden,
n extenso, ganz der gewöhnlichen Dogmatik gemäß,
u reden, und vergaß es dabey, einzelne Lehren des N.

---

hange, da Jesus es mit einem sehr rohen und unverschämten Pharisäer zu thun hatte (vgl. Koppe interp. orat. Chr. cum Nicod. Joh. 3, 1—21, in Potts Sylloge B. 4. S. 31—50.) als auch aus dem Sprachgebrauche des Apost. Johannes, nach welchem unter σαρξ immer die rohe nur den äußern Schein berücksichtigende Denkart der Juden, welcher das πνευμα und ζωη der Christen entgegensteht, zu verstehen ist, vgl. 8, 15. mit V. 23. und 6, 63.

Was die Stelle Röm. 5, 12 ff. anbelangt, so wäre sehr zu wünschen gewesen, daß die Ausleger sich mehr Bekanntschaft mit der Disputationsmanier des Paulus erworben hätten. Dieser liebt nämlich Vergleichungen, ohne genau zu fragen, ob sie allemal passend sind, oder nicht. Koppe bemerkt (2te Ausg. S. 105. Anmerk. 12.), daß der Apostel eben so gut und noch mit mehrerm Rechte sich auf die Eva, als die Urheberin der Sünde, berufen konnte. Würdigt man darneben noch die Excurse des Hr. Oberhofpr. D. Ammon S. 385—390. der gerechten Aufmerksamkeit, so muß man gestehen, daß der Apostel von etwas ganz anderm, als von der kirchlichen Erbsünde redet. Uebrigens muß bey der Darstellung der Theologie des Paulus allerdings auf seine Ansicht von dem, was wir Erbsünde nennen, Rücksicht genommen werden.

irgend einer oder der andern Bibelstelle enthalten
dies gewiß die ältern, oft allen Scharfsinn aufbie
Theologen nicht unbeachtet gelassen hätten; so
wir schon mit Gewißheit annehmen, daß jene The
den historischen Sinn solcher Stellen, die jene
zu beweisen scheinen, weit verfehlt haben.
anhaltende Studium der Dogmatik hat also i
sem Betracht für den biblischen Theologen schon
wichtigen, wenn gleich nur negativen Werth *).

Wir können aber auch unserer Kirchendogma
nen positiven Werth zuschreiben, sobald wir näml
Bemerkung machen, daß sie mehrere ältere, von d
sten Zeiten des Christenthums an geglaubte Lehren,
kräftigste bestätigt hat; und zwar solche, die m
neuern Zeiten zu verwerfen oder doch ganz anders z
ten geneigt war. Es irren also diejenigen, we
B. die Lehre vom Teufel aus dem N. Test. weg zu
gisiren suchen, da diese Lehre nicht blos von den j
jischen Büchern als eine längst bekannte in Schu
nommen wird, indem sie nämlich an den ältesten

*) Ich würde gern manches von dem bisher Gesagten mit
schweigen übergehen, wenn man in neuern Zeiten nicht
schäftig wäre, die Kirchenlehre mit der biblischen Th
ganz in Harmonie zu bringen. Alle Beherzigung ve
was Hr. K. R. Gabler öfters in s. theol. Journal darü
äußert hat. vgl. Journal für auserl. theol. Lit. 5. B. (
2. St. S. 361—363. 3. St. 594—634. und die gelehrt
censionen desselben Gelehrten B. 6. St. 1. S. 152.
Weiter unten werde ich noch besonders auf das, was H
R. Gabler über biblische Theologie gesagt hat, zu sp
kommen.

envätern stets treue Vertheidiger fand; sondern auch on einer Seite dargestellt ist, die auf das große Geschäft, welches der Messias ausführte, nicht wenig Licht irkt. Eine gleiche Darstellung finden wir nun auch in en biblischen Büchern des N. T. Wir schließen also it Recht, daß der wahre Sinn der Stellen, welche om Teufel handeln, durch Zuratheziehung der ältern nd neuern kirchlichen Dogmatik, welche in diesem Punte keine wesentlichen Abänderungen oder Zusätze erhalten hat, bestimmt werden könne und müsse *). Ich gehe indessen noch weiter, und behaupte, daß das oberste Princip der Kirchendogmatik auch das oberste der biblischen Theologie seyn muß, indem gerade diese Behauptung historisch gerechtfertigt werden kann. Die Reformatoren waren nämlich zunächst mit dem beschäftigt, was der Ausbreitung der mit dem verderblichsten Mißbrauch verknüpften Lehre von dem hohen Werth der gu-

*) Nicht ohne Nutzen wird man Hr. D. Keils Abhdl. — De doctor. vet. ecc. etc. (hieher geh. Comm. V.) vergleichen. Sie liefern vortreffliche Beyträge zur historischen Interpretation, da ihr Verfasser zu zeigen bemüht ist, daß die K. V. ihre Lehren nicht aus der platonischen Philosophie, sondern aus der jüdischen, oder vielmehr damals schon jüdisch-christlichen Theologie, ableiteten. Vgl. auch — Quinam sint Rom. VIII, 23. οι απαρχην του πνευματος εχοντες, ostenditur. Lips. 1809. S. XI. und XII. (Auct. Keil.) Ins Deutsche übersetzt von Unger. Leipzig, 1812. 8. Bretschneiders Dogmatik 1. B. 1814. 8. S. 621—668.

Ueber die Wichtigkeit der Dämonologie zur rechten Würdigung der Christologie ist nachzulesen — Jul. Frider. Winzer de daemonologia etc. Viteb. 1812. und 13. Comm. II. 4. Comm. I. p. 24—27.

ten Werke Einhalt thun sollte. Die römische Kirche wollte durch ihr Ablaßpredigen den Menschen die Seligkeit verschaffen; ihr höchstes Princip war demnach die Lehre von der zukünftigen Seligkeit, und von dem, was der Mensch zu ihrer Erlangung zu thun hat. Natürlich mußten nun die Reformatoren hiervon Veranlassung nehmen, die Lehre von dieser Seligkeit ins Licht zu setzen und zu zeigen, wie sie den Menschen dargeboten werde, und wie dieser sich zu ihr zu verhalten habe. Hier hätten wir demnach das oberste Princip der kirchlichen Dogmatik gefunden *). Ein gleiches bietet sich uns für die biblische Theologie dar, sobald wir uns in die Geschichte der Entstehung des Christenthums versetzen, und hier sehen, wie alle Hoffnungen lediglich auf das Messiasreich und dessen glänzende und feyerliche Eröffnung gerichtet waren. Die Lehre von der Seligkeit im Messiasreiche muß diesemnach an die Spitze der biblischen Theologie gestellt werden, wie aus der Dogmatik der Kirche, so wie aus der Geschichte leicht zu erweisen ist **). Weit

*) Vgl. Verdient unser kirchlich-theologischer Lehrbegriff wirklich den Namen eines Systems? von einem Ungen. in Gablers Journal für auserl. theol. Lit. 5. B. (1810.) S. 449 ff. hieher S. 457 ff. Andere verschiedene Meinungen können jetzt nicht einer ausführlichen Prüfung gewürdigt werden, da offenbar diejenige die haltbarste seyn muß, die die triftigsten historischen Gründe für sich hat.

**) Die unbedeutenden Modificationen, welche sich zwischen der Lehre vom Messiasreiche und der von der Seligkeit in der künftigen Welt finden, können die obige Behauptung, daß das oberste Princip der Kirchenlehre auch oberstes Princip der Bibellehre sey, im mindesten nicht entkräften. Nebenbey bemerke ich nur, daß hier besonders von unserer Dogmatik un-

entfernt, daß der biblische Theolog verächtlich über die aus den symbol. Büchern geschöpfte Dogmatik hinwegsehen sollte, hat er vielmehr Ursache sie gründlich zu studiren; nur darf er sich dabey nicht an dieses oder jenes Lehrbuch halten, sondern er muß aus den symbolischen Büchern selbst schöpfen, und aus diesem die Lehrsätze durch gründliche historische Interpretation ableiten. Das Resultat wäre also: Die Kirchenlehre behauptet durchaus keine Stimme, wenn von dem die Rede ist, was den Inhalt der biblischen Theologie ausmacht, eben so wenig auch da, wo von systematischer Verbindung zu einem Ganzen gehandelt wird; und zwar um deswillen nicht, weil wir sonst a priori voraussetzten, daß in derselben wirklich die einzig richtige Erklärung der biblischen Beweisstellen enthalten sey. Da nun aber in ihr Lehren vorkommen, deren zufälliger Ursprung und weitere Ausbildung sich historisch nachweisen läßt; so leistet sie uns schon insofern gute Dienste, inwiefern wir aus ihr lernen, welches der Sinn einer vor uns liegenden Stelle des N. T. nicht seyn kann. Ist es aber der Fall, daß sie gewisse von den ältesten Zeiten des Christen-

nicht von jeder Religionslehre die Rede seyn konnte, da die letztere nicht immer zunächst von der Seligkeit ausgeht, sondern nur auf eine entferntere Weise auf sie hinleitet, was vorzüglich aus der Religionstheorie der Kantischen und Fichtischen Schule zu ersehen ist.

thums her geglaubte Lehren bestätigt und ohne weitere Zusätze annimmt; und erhalten diese Lehren auch durch die Geschichte des Zeitalters Jesu und seiner Apostel einen neuen Bestätigungsgrund: so haben wir gegründete Ursache, sie auch darum, weil sie in der Kirchendogmatik vorkommen, in die biblische Theologie aufzunehmen; nur muß erstere nicht aus verschiedenen Lehrbüchern, sondern aus den symbolischen Büchern selbst durch historische Interpretation abgeleitet werden *).

Wenn wir hierauf zu dem Verhältniß des biblischen Theologen, zum Religionsphilosophen übergehen, so bietet sich uns zu allererst die Bemerkung dar, daß die angesehensten Theologen sich immer noch nicht vereinigt haben, ob unter biblischer Theologie eine blos historische Darstellung der biblischen Sätze, oder eine durch Hülfe der Kritik gesichtete Dogmatik für alle Zeiten und Völker zu verstehen sey **).

*) Noch bemerke ich, daß man nicht glauben darf, als ob z. B. die oben angeführte Lehre vom Teufel im N. T. nicht weiter auszudehnen sey, als wie sie von den symbol. Büchern gegeben wird. Meine Meinung geht bloß dahin, daß wir in diesen Büchern einen neuen Grund finden, warum jene Lehre als wirkliche anzunehmen und nicht für Accommodation u. s. w. zu halten sey. Der biblischen Theologie bleibt es nun vorbehalten, diese Lehre nach der individuellen Ansicht jedes Schriftstellers in ihrem ganzen Umfange darzustellen. Die Kirchendogmatik kann demnach nur im Allgemeinen eine richtig leitende Idee, aber nie specielle positive Bestimmungen abgeben.

**) Vgl. Gablers neuest. theol. Journ. 1802. 10. B. S. 402. u. 403. Anmerk. 1. wo Hr. K. R. Gabler erinnert, daß der Au-

Die meisten neuern Bearbeiter dieses wichtigen Gegenstandes der Theologie haben die letztere Ansicht der erstern vorgezogen, und alle behielten sie wenigstens als Nebenzweck im Auge, da sie darauf ausgingen, durch historische Darstellung der biblischen Lehren zuletzt das zu gewinnen, was unserm Christenglauben in dem gegenwärtigen Zeitalter als Stütze dient. Dieser Ansicht, nach welcher man die biblische Theologie entweder zunächst dem gegenwärtigen Zeitalter anzupassen sucht, oder doch entfernter Weise das letztere berücksichtigt, glaube ich folgende Gründe entgegenstellen zu müssen.

Wir mögen zuerst gar nicht wissen, was unsern gegenwärtigen Zeiten angemessen ist, sondern wir wollen durch jene historische Untersuchung blos ausmitteln, was Jesus und seine Apostel geglaubt und gelehrt haben, und fragen also vor der Hand noch gar nicht, ob wir gerade dasselbe als Religionslehren in unsern Tagen andern mitzutheilen, oder es unter ganz andern Modificationen vorzutragen haben. Darneben können wir aber dreist behaupten, daß diejenige biblische Theologie, welche das Resultat ächter historischer Interpretation ist, schon an sich practisches Interesse genug hat, um den Volks-

druck, reine biblische Theologie, ein sehr zweydeutiger Ausdruck sey, indem die biblischen Grundbegriffe, die man von den Zeitideen absondert, rein heißen können, nicht weniger, als diejenige biblische Theologie, die uns die Lehren der Bibel unverfälscht d. h. gerade so, wie sie damals gedacht wurden, liefert. Die letzte ist ihm die wahre biblische Theologie, und die erstere liefert durch philosophische Operation eine Grundlage zur reinen christl. Religionslehre. Beyläufig findet man dieselben Gedanken an mehrern Orten dieses th. Journals.

unterrichte als Grundlage zu dienen. Man darf es nämlich nicht vergessen, daß auch in unsern Zeiten dem größten Haufen der Menschen alles entrissen wird, sobald man dem Christenthume seine positiven Stützen raubt. Alle philosophisch-kritische Reflexionen gehören daher in ein ganz anderes Gebiet, als in das der christlichen Theologie *). Wenn wir indessen auch von diesen Behauptungen jetzt wegsehen, so behält die biblische Theologie, auch als blos historische hinlänglich ihren Werth, und braucht zu ihrer Vollendung keinesweges einer philosophischen Nachhülfe. Auf keinen Fall können wir also der Vernunftwahrheit einen Einfluß auf die Construirung des biblischen Systems verstatten.

Dies gilt nun auch da, wo von dem formellen Theile dieses Systems die Rede ist. Die systematische Anordnung darf durchaus nicht von den Regeln, welche

*) Man würde diesen Satz sehr mißdeuten, wenn man darauf erwiedern wollte: Also gehört alles, auch das, was Paulus z. B. von der in den damaligen Zeiten so allgemein geglaubten baldigen Wiederkunft Jesu sagt, in die christliche Religionstheorie, die für unser Zeitalter geeignet seyn soll? Ohne hier das zu erwähnen, was weiter unten gesagt werden wird, bemerke ich blos, daß die Apostel sich selbst und ihren Zuhörern durch diesen Glauben frohen Muth zur Erfüllung ihrer Christenpflichten verschaffen wollten; und von dieser Seite betrachtet ist er auch für uns und unsere Zuhörer der fruchtbarste Glaube. Ueberhaupt sollte man nicht so vieles für local und temporell erklären, was doch immer wieder seine Gültigkeit behauptet, sobald dieselben Verhältnisse, welche in einem Zeitalter Statt fanden, wieder eintreten. Vgl. Fr. Seyffarth de locis N. T. commun. rite constit. Dr. et Lips. 1789. 4.

ns die Philosophie darbietet, ausgehen, wenn es gleich ıöglich wäre, daß wir auf diesem Wege nichts hervorrächten, was dem Sinne der neutest. Schriften contraictorisch entgegengesetzt ist *).

So wahr es immerhin seyn mag, daß man mit en heiligsten Wahrheiten der Vernunftreligion bekannt :yn müsse, wenn man wirklich in den Geist des Chri:enthums eindringen und nicht dasselbe blos oberflächlich ennen lernen will; so folgt doch daraus nicht, daß die rstere für das letztere den Maßstab abgebe, und in einer ›iblischen Theologie die Rangordnung der einzelnen Dogmen bestimme. Dies hieße offenbar die Philosophie zur Richterin über das, was doch blos seiner historischen Beschaffenheit nach erforscht werden soll, erheben. Da es nun aber auch nicht an solchen Theologen fehlt, welche ihr Geschäft in diesem Puncte für vollendet halten, sobald sie die einzelnen Beweisstellen aufgezählt und

*) So hat z. B. der sel. Bauer in seiner größern biblischen Theologie des N. T. (die ich jedoch nur aus Gablers Journ. für auserles. theol. Lit. 1. B. 3. St. S. 554—600. kenne), welche sonst einen viel freyern Gang genommen hat, als es vorher geschehen war, wo man in der Anordnung immer den Kapiteln der Dogmatik folgte, sich doch darinn geirrt, daß er nicht historisch dem Hauptprincip nachspürte, sondern durch die Philosophie geleitet, die Frage, von dem Zwecke Jesu, an die Spitze stellte. Andere Fehler in der Behandlungsart übergehe ich mit Stillschweigen, um diesem schätzbaren Werke nicht sein Verdienst zu schmälern. Auch das kann nicht gebilligt werden, daß man die Evangelisten der Reihe nach so behandelt, wie sie in unsern Bibelausgaben stehen. Kenntniß der damaligen Zeitgeschichte macht uns eine bessere Behandlungsart zur Pflicht.

erklärt, mithin blos die chronologische und nicht die systematische Behandlungsart gewählt haben; so ist auch über dieses Verfahren, und inwiefern hier der Philosophie etwas einzuräumen sey, einiges zu erörtern. Es wird in der That noch nicht viel gewonnen, wenn wir nicht die Sätze, welche Jesus und seine Apostel vorgetragen haben, ihrem ganzen Gehalte und der in dem N. T. ihnen angewiesenen Verbindung nach kennen lernen. Und hierzu ist unumgänglich nöthig, die Beweisstellen für ein Dogma zusammenzustellen und da, wo mehrere sich zu widersprechen scheinen, zu untersuchen, ob der Autor sich selbst widersprochen habe, oder ob er nur in einem Fall seine wahre Ueberzeugung ausspreche, im andern aber sich blos accommodire; oder, ob wohl gar seine Reden (was besonders öfters bey den Reden Jesu der Fall seyn dürfte) durch die Erzähler, von denen jeder zuweilen einer besondern Tradition folgte, ihr ursprüngliches Gewand verloren haben. Diese historisch-kritische Operation führt allein zu einer reinen und möglichst vollständigen biblischen Theologie *). Was das

*) Man wird dies am deutlichsten sehen, wenn man sich an die Dogmatik Johannis des Täufers erinnert, und hier bemerkt, wieviel die ganz verschiedenen Erzählungen, welche man hierüber im N. T., beym Josephus und in den Schriften der Johannisjünger findet, den Auslegern zu schaffen gemacht haben, und wie viel noch zu thun übrig ist, ehe man sich rühmen kann, ein richtiges Resultat gefunden zu haben. Ich denke über diesen so wichtigen Punct bald eine Abhandlung in diesen Analecten zu liefern, wo ich die bisherigen Meinungen einer nochmaligen Revision unterwerfen, und die Sache der Entscheidung wenigstens um etwas näher bringen werde. Uebrigens ist in Ansehung des Obigen zu vergleichen:

erstere anbelangt, so sollte man nicht immer auf die Lösung aller Widersprüche ausgehen, da nichts wahrscheinlicher ist, als daß der Schriftsteller, der kein philosophischer Denker ist, sich gewisser liebenswürdiger Inconsequenzen schuldig gemacht hat. Die historische Interpretation läßt keinen Zweifel übrig, daß z. B. Paulus in mehrern Stellen, dergleichen sich Röm. 5, 8. Coloss. 1, 14. u. a. m. finden, den Tod Jesu unmittelbar für den Grund unserer Begnadigung bey Gott erklärt, aber er erkennt auch in vielen andern Stellen Röm. 6, 4. 8, 1. 2. 11. u. a. in diesem Tode nichts weiter an, als die dringende Aufforderung in einem neuen und heiligen Leben zu wandeln. Wie ist nun die wahre Ueberzeugung des Apostels auszumitteln? Die eine Art der eben angezogenen Stellen an die Spitze zu stellen und nach ihnen die andern zu erklären, dazu dürfen wir uns am wenigsten berechtigt halten, da diese widersprechenden Vorstellungen in einem und demselben Briefe vorkommen. Es bleibt uns also nichts übrig, als hier eine sehr liebenswürdige Inconsequenz anzunehmen, und zwar eine solche, die ihren Grund in den heiligen Tiefen des menschlichen Herzens behauptet. Eine genauere Bekanntschaft mit dem Heiligthum unseres Innern sagt uns, daß jeder, der noch so streng sich an gewisse historische Thatsachen und positive Dogmen hält, doch zu Zeiten zu seinem Herzen zurückkehrt, und blos diejenigen Wahrheiten annimmt, die ihm die heilige Stimme des Gewissens

Neuest. th. J. 1802. 10. B. S. 410. wo auf die vielen in der Apostelgesch. befindlichen Reden Rücksicht genommen ist.

offenbart. Geht man aber von diesem Gesichtspunct aus, so wird man die häufigen Fehltritte der ältern und neuern Theologen vermeiden, und bey der Behandlungsart der bibl. Theol. des Paulus auf beyde ihm eigenthümliche Vorstellungsarten Rücksicht nehmen: freylich so, daß man die, welche er am meisten begünstigt, auch am meisten hervorhebt. Um aber hier nicht dem Indifferentismus Thor und Thür zu öffnen, muß man sich genau mit der Individualität eines Paulus bekannt machen, und nicht überall, wo dieser selbstständig blieb, Inconvenienzen erblicken. Die Zeitgeschichte kann darüber nicht hinreichende Auskunft geben, sondern man muß psychologisch, mit Hinsicht auf die Entstehung und Ausbildung religiöser Ueberzeugungen, das Räthsel zu lösen suchen, und hier stets ein solches Temperament, das dem des Paulus gleicht, im Auge behalten. Auf diesem Wege wird man auch am sichersten entscheiden, wo etwa bloße Accommodation anzunehmen sey *). Die meisten Schwierigkeiten dürfte der letzte der angegebenen Fälle verursachen, wo wir dem, dessen Ueberzeugung wir erforschen, nicht selbst schriftlich sprechen hören, sondern nur das, was andere von ihm erzählen, zu einer solchen Untersuchung benutzen können. Wenn es nun aber darauf ankommt, die religiöse Ueberzeugung Jesu, ihrem ganzen Gehalte nach in einer biblischen Theologie

*) Wer interessante Bemerkungen dieser Art zu lesen wünscht, der vergleiche De Wettes bibl. Dogmatik 1. Thl. 1813. 8. S. 25. 26. Hier findet man auch den Unterschied zwischen bewußter und unbewußter Accommodation.

darzustellen; so ist es bey weitem nicht hinreichend, wie Bauer und andere gethan haben, Jesu nicht mehr in den Mund zu legen, als was ihn gerade die Evangelisten sagen lassen: sondern wir müssen zuvor das, was Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes sagen, erst einzeln durchgehen, dann sehen, in welchen Puncten sie übereinstimmen und abweichen, und endlich mit Zuratheziehung eines freylich nicht willkührlich entworfenen, sondern aus der damaligen und nachfolgenden Geschichte des Christenthums gebildeten Charactergemäldes Jesu bestimmen, welches die wahre Ueberzeugung des Letztern gewesen sey. Wir finden z. B. in den 3 ersten Evangelisten Stellen, in denen Jesus seine Auferstehung ganz deutlich vorhersagt; allein wenn wir bedenken, daß sein Busenfreund Johannes nichts davon erwähnt, und daß die Abschiedsreden, welche dieser uns aufbewahrt hat, so wie Joh. 19, 26. 27. Luc. 24, 21. mit solchen deutlichen Vorhersagungen gar nicht in Harmonie zu bringen sind; so müssen wir ohne Bedenken annehmen, daß die letztern erst post factum Jesu in den Mund gelegt worden sind. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß nach Matthäus und anderer Ueberzeugung Jesus seine Auferstehung ganz deutlich vorhergesagt hat *). Aus

*) Vgl. Hr. Oberhofpr. D. Ammons vortreffliche biblische Theologie B. II. (2te Aufl.) S. 377. 378. Auch dieser große Gottesgelehrte benutzt bey der Darstellung der religiösen Ueberzeugung Jesu die sich widersprechenden Stellen um ein sicheres Resultat zu gewinnen. Er hält sich immer, was sehr beherzigt zu werden verdient, nicht blos an die damalige Geschichte, sondern sucht manchen Knoten auf eine andere Weise zu lösen.

allen diesen ergibt sich das Resultat: Die biblische Theologie hat weder in materieller noch in formeller Hinsicht etwas mit der Religionsphilosophie zu thun, da sie sich weder um die Vernunftmäßigkeit, noch um die unserer Philosophie gerade angemessene Systematik bekümmert. Wohl sind wir aber berechtigt, da, wo die Bibel selbst uns ganz verschiedene Data gibt, mit der Theologie des damaligen Zeitalters, und mit den in ihm auftretenden Characteren andere aus unserm Zeitalter entlehnte zu vorbinden, um so durch psychologisch richtige Schlüsse uns auf den Standpunct zu versetzen, von wo aus wir übersehen können, was und wie viel wohl das Individuum, welches unsere Aufmerksamkeit so eben beschäftigt, gesagt haben kann *).

Wenn wir nun endlich über das Verhältniß nachdenken, in welchem die biblische Theologie zur Moral des N. T. steht; so müssen wir vor allen Dingen die gewöhnliche Behandlung der christlichen Moral vergessen,

*) In Ansehung des letztern Punctes wird es niemand gereuen, die in vielem Betracht schätzbare bibl. Theologie von Kaiser einer aufmerksamen Prüfung gewürdigt zu haben. Auch solche Theologen, welche sich mit der bloßen Zusammenstellung der neutest. Stellen begnügten, scheinen die Wichtigkeit der obigen Forderung in Betreff der biblischen Theologie gefühlt zu haben. Vgl. das Urchristenthum nach dem Geiste der sämmtlichen neutest. Schriften u. s. w. (von Pölitz) 1. Thl. Danzig 1804. 8. Einl. S. 1—9.

d nur an die Behandlung, wie sie seyn sollte, den-. Unsere Moral steht freylich in einem offenbaren ntraste mit der biblischen Theologie, da sie mit Beuptungen überladen ist, die man in dem Zeitalter Jesu im ahnden konnte *). Die feinen, in den Schulen r Philosophen ausgebrüteten Distinctionen, die man gern auf die Christusreligion überzutragen pflegt, chen wir vergeblich in den so simpel abgefaßten Büchern s N. T. Und so war die natürliche Folge davon, daß r, wie in der Dogmatik, so auch in der Moral bendig mit den Systemen wechselten und immer zwischen chlich-philosophischer und rein biblischer Moral hind herschwankten **). Man glaubte nun einmal, da lixtus zum wahren Gewinn für die theologischen Wisschaften die Moral von der Dogmatik getrennt hatte, ch ein Recht zu haben, in der Bibel auf die Scheidung s theoretischen und practischen Theils zu dringen ***).

---

*) Die Moral unsers unvergeßlichen Reinhard, die auch auf den Namen einer christlichen Anspruch macht, kann hier zum Beweis dienen, da sie so manches enthält, was ganz der Philosophie oder verwandten Wissenschaften angehört.

**) Vgl. meine Abhandlung: De summo doctrinae de moribus principio, formali, non materiali S. 1 ff., wo die verschiedenen Principien (die allerwichtigsten nämlich) aufgezählt und einer kritischen Prüfung unterworfen worden sind. Hier findet man freylich nur philosoph. Bestimmungen.

***) Es ist aber auch hier sehr zu bedauern, daß man es sobald vergaß, aus welchen Gründen der treffliche Calixtus jene Trennung vornahm. Zu seiner Zeit war kaum daran zu denken, der Moral in den Lehrbüchern der allesgeltenden Dogmatik ein Plätzchen anzuweisen, geschweige sie als Wissenschaft zu behandeln. Dies ist aber bey uns nicht zu befürchten, wenn wir

Uns kann dies nicht stören, sondern wir gehen ruhi unsern Weg an der Hand der Geschichte; wir beweisen daß die Juden zu Jesu Zeiten das, was wir Dogmat und Moral zu nennen pflegen, in ihrem Lehrgebäu beysammen hatten, und daß sich beyde gegenseitig unte stützten. Die Moral hatte bey ihnen nicht einen absolu ten Werth, sondern sie war blos der Weg, der zu Eingang in das Messiasreich führte. Und wenn ma die Lehren von dem Messias vortrug und Glauben ve langte, so zeigte man, daß niemand zur Erfüllung göt göttlichen Gebote geschickter sey, als der Bürger de künftigen Messiasreiches. Hier haben wir also die ge genseitige Unterstützung; hier die innige Verbindung de Theorie und Praxis. — Dasselbe gilt auch, wenn wi auf die Reden Jesu Rücksicht nehmen, und hier bemer ken, wie er die Dogmatik und Moral in beständiger Ve bindung vorzutragen pflegt *). Er macht zuvörderst i

gleich einer Vereinigung der biblischen Dogmatik und Mor das Wort reden. Wir geben es gern zu und müssen es se ernstlich wünschen, daß sie als eine auf philosophische Princ pien sich stützende Wissenschaft behandelt werde, und hier u da auch Belebungsgründe aus dem Christenthum entlehn- aber fern sey es von uns, die Bibel als eine Wissenschaftsle re, die zwischen Theorie und Praxis unterscheidet, zu E trachten.

*) Wenn man in neuern Zeiten die Behauptung aufstellte, d Jesus die Dogmen der Juden zum Vehikel moralischer Wa heiten benutzt, und sie vorzüglich in dieser Hinsicht ste[illegible] laſsen habe; so bedachte man nicht, daß Jesus so wie se Vorläufer Johannes einen großen Theil der jüdischen Dogm tik voraussetzten; daß sie mit dem Vortrage moralischer Wa heiten den Anfang machten, und durch sie erst wieder ma

Ansehung der Form keinen Unterschied zwischen beyden, da die in Sentenzen und Gnomen vorgetragene Moral der Fassungskraft der Zuhörer und dem damaligen Zeitgeiste nicht minder angemessen war, als die Dogmatik. Sie kann und muß daher eben so wie die letztere mit der Fackel der Geschichte beleuchtet werden *). Das Erhabene in Jesu Moral liegt daher nicht in den Worten, und überhaupt nicht in etwas Aeußern, wodurch sie sich wesentlich von der Dogmatik unterscheidet, sondern in der Sache, die entweder hier und da durch deutliche Winke angedeutet wird, oder aus dem ganzen Plan und Character des Stifters der christlichen Religion zu entwickeln ist. Wenn wir daher auch die uns so geläufige Unterscheidung zwischen Dogmatik und Moral beybehalten wissen wollen; so sehen wir wenigstens so viel, daß im N. T. beyde auf einem und demselben Wege, also ganz anders, als in unsern gelehrten Schulen entwickelt wer-

ches Dogma begründeten, vgl. Matth. 3, 2. 9 ff. 4, 17. Luc. 11, 9—13. Die letzte Stelle zeigt deutlich, wie Jesus durch Behauptungen, welche aus der allgemeinen Menschenmoral entlehnt waren, die religiöse Ueberzeugung von Gott und übersinnlichen Dingen zu befestigen suchte, vgl. Luc. 18, 7—8.

*) Dadurch wird aber, wie man vielleicht glauben könnte, dem hohen, für alle Zeiten gültigen Werth der Sittenlehre Jesu im mindesten nicht geschadet; denn jene Erläuterungen sind Theils nur so weit zulässig, als sie nicht mit dem individuellen Character des großen Weisen streiten, Theils sind sie von einer solchen Beschaffenheit, daß sie über so manchen theoretischen und practischen Lehrvortrag Jesu nicht ein völlig genügendes Licht verbreiten können. Als Beyspiel diene hier die Verstand und Herz gleich stark ergreifende Lehre von Gottes Vaterliebe gegen alle Menschen.

den müssen, wo jede dieser Wissenschaften ihren b
dern Grund und ihren besondern Zweck hat.

Hiernächst ist es auch eben so ausgemacht, daß
sus nie die eine auf Kosten der andern erhoben hat,
freylich in unsern Systemen nur zu oft zu geschehen p
Er wußte (vergleiche die Anmerkung Seite 186.) en
der an die bekannten Dogmen practische Wahrheite
knüpfen, oder er ging von der Moral zu der Dogm
über. Wenn dies aber der Fall ist, so würden wir
ne Lehre sehr mangelhaft darstellen, wenn wir uns
wo alles verschwistert ist, unnatürliche Auseinande
ßungen erlaubten. Auch selbst da, wo Jesus und s
Apostel neue Modificationen angebracht haben, ersch
alles in dem schönsten Zusammenhange.

Setzen wir nun endlich hinzu, daß die bibli
Theologie durch jene eben erwähnte Verbindung
Dogmatik und Moral ganz ungemein an Planmäßig
gewinnt; so dürften die Gründe, welche wir dafür
geführt haben, hinlängliche Haltbarkeit behaupten.
weichen nämlich allen den lästigen Wiederholungen a
die im entgegengesetzten Falle unvermeidlich sind. W
Jesus z. B. die Lehre von der Fürsehung vorträgt,
ist die Erhörung des Gebets, welche der Fromme zu
warten hat, ein wesentlicher Bestandtheil dieser Leh
wir müssen demnach, so bald wir die christliche Mo
besonders abhandeln in dem Artikel vom Gebet nothw
dig auch die Lehre von der Fürsehung wiederholen.
Art aber, wie Glaubens- und Sittenlehren sich im
T. gegenseitig unterstützen, macht es uns nicht selten
möglich, zu bestimmen, ob dieser oder jener Theil

ristlichen Lehre in das Gebiet der Dogmatik oder Mo-
lzu verweisen sey. So möchte z. B. der, welcher das
hristenthum in einen theoretischen und practischen Theil
rlegt, Anstand nehmen, ob die Lehre vom Eide in den
eoretischen oder practischen zu ziehen sey, da nicht nur
e Juden eine äußerst feine Theorie darüber ausgespon-
en hatten, sondern auch Jesus diese Lehre zur Einfüh-
ng richtiger Vorstellungen und Ueberzeugungen von
ott benutzt, vgl. Matth. 23, 16—22. mit Matth. 5,
3—37. Aehnliche Beyspiele bieten sich jedem auf-
erksamen Interpreten des N. T. dar. Und so folgt
nn, daß wir Gründe haben, in der biblischen Theolo-
e auf die Vereinigung der Dogmatik und Moral hin-
arbeiten, und folgende Behauptung als Resultat auf-
stellen: **In der Bibel stehen Dogmatik und
oral in dem innigsten, unzertrennlich-
en Verhältnisse, und zwar so, daß wir
m Zeitalter, in welchem sie abgefaßt wur-
e, und den Männern, deren Unterricht sie
thält, eben so sehr, als der natürlichen
rdnung, welche die Wissenschaft verlangt,
tgegenhandeln, so bald wir die gewöhn-
che, den Meisten beliebte Trennung bei-
er für nöthig halten.**

Aus diesen Prämissen wird es uns nun leichter mög-
ch, den Begriff der bibl. Theologie gehörig zu bestimmen,
nd ihm dadurch das Recht, auf welches sie als besonde-
Wissenschaft Ansprüche macht, zu sichern *). Sie ist

*) Man hat ihr zwar dies Recht zuweilen in neuern Zeiten strei-
tig machen wollen, da aber alle Einwendungen dieser Art

ist nämlich diejenige Wissenschaft, welche die rein-hist. und dem jedesmaligen Character der Schriftsteller gemäß erklärten einzelnen Bibellehren systematisch zusammenstellt, dabey aber weder in Ansehung des Inhaltes, noch in Ansehung der Form, die Dogmatik und Religionsphilosophie unseres Zeitalters zu Rathe zieht, so wenig, als es ihr um ein solches Christenthum zu thun ist, das die Bedürfnisse irgend eines Zeitalters, z. B. des unsrigen, befriedigen soll.

Ich wende mich hiernächst zum zweyten Haupttheil meiner Abhandlung, zur Behandlungsart der biblischen Theologie, und muß auch hier sogleich erinnern, daß ich aus nicht unwichtigen Gründen einen andern Weg einschlagen werde, als meine gelehrten Vorgänger eingeschlagen haben. Ich habe mich bereits darüber erklärt, daß ich jede Rücksicht auf die Kapitel der Dogmatik, so wie auf die Folge der neutest. Bücher in unsern gewöhnlichen Ausgaben für unstatthaft halte, und mir, wo von biblischer Theologie die Rede ist, auch die Frage nicht erlaube, ob dies oder jenes Dogma für unser Zeitalter eine besondere Wichtigkeit behaupte, mithin an die Spitze zu stellen sey? Es bleibt also nur ein Weg, und

---

leicht zu widerlegen sind, und auch schon wirklich widerlegt worden sind: so hielt ich es für überflüssig mich länger hierbey aufzuhalten. Vgl. Herrn D. Ammons bibl. Theol. 1. Thl. S. 7 ff. (2te Aufl.) Hier ist auch eine Begriffsbestimmung gegeben.

zwar der Weg der chronologischen Behandlungsart übrig, der uns nicht blos die in der Geschichte erkennbaren Perioden und Ruhepuncte festzuhalten, sondern auch die biblische Theologie ihnen gemäß pragmatisch zu behandeln befiehlt *). Zuerst müssen wir uns die Frage zu beantworten suchen, welche von den neutestamentlichen Schriften zuerst zu behandeln sey? Aus äußern und innern Gründen muß hier entschieden werden. Wie wichtig aber diese ganze Untersuchung sey, wird der am besten beurtheilen, welcher es versucht hat, die allmählige Entwickelung der religiösen Ueberzeugung der Apostel historisch nachzuweisen. Finden wir nun auf diesem Wege, daß z. B. mit mehrern paulinischen Briefen der Anfang gemacht werden müßte (was mir wenigstens sehr wahrscheinlich zu seyn scheint, theils weil sich für das frühere Daseyn derselben historische Data anführen lassen, theils aber weil in ihnen das Christenthum in seiner ursprünglichen Entwickelung und im steten Kampfe mit dem Judenthume erscheint), so ist es dann unsere Pflicht in dem einen oder in mehreren dieser Briefe, die ganz genau zusammen hängen, dasjenige Hauptprincip, von welchem der Apostel ausging, aufzusuchen, und gerade alles das anzuketten, was von ihm selbst angeknüpft wurde. Und eben so müßten wir bey jeder andern neutestamentlichen Schrift verfahren, wenn wir

*) Sehr zu empfehlen ist: I. Ph. Gabler de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altorf. 1787. 4.

nicht dem Schriftsteller ein fremdes Princip leihe und ihm ganz fremde Folgerungen aufbürden wollen **). Hiernächst dürfte es auch sehr zweckmäßig seyn, der bi blischen Theologie einzelner Schriftsteller eine Einleitung die von dem Leben derselben, von ihren Schicksalen Temperamente u. s. w. handeln, vorauszuschicken; wo durch auf jeden Fall das Eindringen in den Sinn ihrer Aussprüche erleichtert wird. Eine solche Einleitung i mehr an ihrem Orte, als die gewöhnlichen Anhänge welche Untersuchungen über die Brauchbarkeit eines Dog ma für unser Zeitalter anstellen. Endlich hat man sich auch vor dem Fehler der Zusammenstellung aller Schrif ten, welche einen und denselben Verfasser haben, sorg fältig zu hüten, weil dadurch der verschiedene Ideen gang, der durch verschiedene Zeiten und Orte veranlaßt wurde, ganz vermischt wird. Ist dieses erste Geschäft, welches auf die Darstellung des Lehrbegriffs einzelne Schriftsteller gerichtet war, glücklich vollendet; so fr gen wir im zweiten Haupttheil der biblischen Theolo nach denjenigen Sätzen, welche von allen Schrift lern des N. T. einstimmig sind vorgetragen worden, nun zu sehen, nicht wie dieser oder jener die Lehren

---

*) In unsern Tagen wird sich der Bibelforscher durch S wie: Mahn Commentatio, in qua ducibus quat. Eu tolq. script. distinguunt. temp. et notantur viae, quil I. doct. div. sensim sensq. melius perspexerint. 1812. gr. 4. Storrs Opuscula, die vielen schätzbo leit. ins N. Test. in seinem Geschäft sehr unterst Viel Licht über Gegenstände dieser Art wird gewi Theil der schätzenswerthen Bertholdtschen Einleitun ten.

ristenthums modificirte, sondern worin man in dem
naligen Zeitalter das Wesen desselben setzte. Dies ist
er der wichtigsten Theile, denn er macht uns zuerst
dem allgemeinen Christenglauben jener Zeiten bekannt,
führt uns auch, wie wir bald sehen werden, zur
auern Kenntniß der religiösen Ueberzeugung Jesu,
erstén Stifters des Christenthums. Sehr müssen
aber auf unserer Huth seyn, daß wir nicht da, wo den
rten nach bey den heiligen Schriftstellern Abweichung
r Uebereinstimmung gefunden wird, diese auch
leich der Sache nach annehmen *). Durch diese
ration ist nun schon der Weg zum dritten Haupt-
l unserer Wissenschaft, welcher den Lehrbegriff Jesu
aßt, näher gebahnt, ob wir gleich aus der Ueberein-
mung, mit welcher mehrere oder wohl gar alle bi-
he Schriftsteller eine Lehre vortragen, noch nicht die
tive Behauptung ziehen können, daß dies auch eige-
Lehre Jesu gewesen sey. So viel dürfen wir aber
Gewißheit annehmen, daß Letzterer wenigstens etwas
em Aehnliches vorgetragen habe. Fast alle Schrift-
er des N. T. behaupten, daß ihr Messias der

Vgl. Keils Lehrb. der Hermeneut. S. 106—110. Nur wür-
de ich hierbey nicht blos auf die herrschenden Zeitvorstellungen
wie Hr. D. Keil will (vgl. S. 108. Anmerk. b.) sondern, wie
ich schon mehrmals erinnert habe, auf die Individualität des
Schriftstellers Rücksicht nehmen. Ist es z. B. schon im Vor-
aus unwahrscheinlich, daß Lucas sollte in einem Zeitalter ge-
schrieben haben, wo es ihm möglich wurde, sich geläuterte
Religionskenntnisse anzueignen? Weiter unten werde ich Ge-
legenheit haben, über diese Materie noch etwas Weniges bey-
zufügen.

von den Propheten vorhergesagte gewesen sey, und sind sehr bemüht den Beweis dafür aus mehreren Stellen des A. T. zu führen. Wenn es nun gleich erwiesen ist, daß die Apostel erst post factum auf solche Urtheile geleitet wurden, und daß Jesus selbst, weit entfernt wörtliche auf ihn genau Bezug habende Weissagungen anzunehmen, diesen vielmehr eine andere Deutung gab (Matth. 13, 14 ff. Luc. 4, 21.) so scheint es doch außer Zweifel zu liegen, daß er hier und da auf gewisse, die messianische Periode nur im Allgemeinen bezeichnende Aussprüche des A. T. Rücksicht genommen habe, da im entgegengesetzten Fall der allgemeine Glaube seiner Schüler an prophetische Vorhersagungen ein schwer zu lösendes Räthsel bliebe. Hatte er aber nur im Allgemeinen seine Meinung geäußert, so war nichts leichter, als der Schritt zur weitern Ausbildung jenes apostolischen Glaubens. Doch, die Hauptsache bleiben die eigenen Reden und Vorträge Jesu, wenn es uns um die Entwickelung seiner religiösen Ideen zu thun ist. Hier treten uns aber manche Hindernisse in den Weg, da er selbst der Nachwelt nichts schriftlich überliefert hat, sondern uns blos die Berichte anderer zu Gebote stehen, und zwar Berichte, die sowohl in Ansehung der Materie als der Form das Gepräge der Verschiedenheit an sich tragen. Alles kommt nun darauf an, ob diese Berichte in Verbindung mit andern Datis hinreichend sind, um aus ihnen, ohne Rücksicht auf das Einzelne, ein allgemeines und treues Charactergemälde Jesu zu schöpfen. Daran dürfen wir nicht zweifeln, sobald wir sehen, daß wir aus diesen Erzählungen sowohl als aus der ganzen übrigen Geschichte

s Christenthums, einen Mann kennen lernen, der nicht
: die übrigen Sterblichen der Erde denkt und handelt;
dern in sich selbst eine Größe fühlt, die allen andern
n erhabensten Beyspiel dienen kann. Wir sehen dem-
h, daß der ganze Plan Jesu auf eine moralische Re-
ution gerichtet war, und daß er also, um seinen gro-
Zweck zu erreichen, lediglich auf das halten mußte,
s zur Beförderung moralischer Gesinnungen und Hand-
gen dient. Die Lehren nun, welche er öffentlich mit-
lte, mußten sich ebenfalls nur auf ächte Moralität
hränken und alles ausschließen, was verkehrte Mey-
gen begünstigen und blos eitle sanguinische Hoffnun-
nähren konnte. Dies alles liegt eben so in den For-
ungen des gesunden Menschenverstandes, als es durch
Plan, welchen ein weiser, mit den möglichsten Fer-
itten ausgerüsteter Mann entwirft, nothwendig wird.
h solchen Prämissen hat der biblische Theolog völliges
it, diejenigen Aussprüche Jesu, welche dem eben ge-
derten Character desselben am meisten entsprechen,
ian zu stellen, und dann solche Stellen, die mit ih-
im Widerspruch zu liegen scheinen, entweder ihnen
iß zu erklären, vorausgesetzt nämlich, daß eine mehr-
: grammatisch-historische Erklärung möglich ist, oder
, wenn dies nicht angeht, sie als solche zu behan-
, die durch den Referenten entstellt worden sind.
edoch hier den Knoten nicht zu zerhauen, sondern
sen, darf er zu einer solchen kritischen Operation
eher seine Zuflucht nehmen, als bis er sein Verfah-
urch historische, lediglich aus der Bibel selbst ent-
e Gründe rechtfertigen kann. Nebenher mag es

ihm dann immer erlaubt seyn diese Gründe noch durch andere z. B. psychologische zu unterstützen *).

Zu allem diesen kommt, daß derjenige Theolog, der den eben angegebenen Weg betritt, nicht blos einzelne Stellen für sich hat, sondern in dem ganzen Evangelium Johannis den Jesus reden und handeln sieht, mit dessen Plan und Character er sich schon in Bekanntschaft versetzt hat **). Von diesem darf er daher bey der Darstellung der Dogmatik Jesu sicher ausgehen, und daneben die andern Biographien des N. T. benutzen. Uebri-

---

*) Wenn es gleich hier der Ort nicht ist, so muß ich doch im Vorbeygehen bemerken, daß der Treue der Erzähler durch obige kritische Sichtung im Mindesten nicht Eintrag geschieht, da es aus der Bibel selbst erhellet, daß sie Jesum da, wo ihre Lieblingsmeinungen angefochten wurden, gewöhnlich am wenigsten verstanden, und daß sie gewisse Vorurtheile zeitlebens nicht ablegten.

**) Vgl. den 3ten Bd. der Einl. in die hist. Bücher der Bibel von dem um die Exegese so vielfach verdienten Hr. D. Bertholdt, Erlang. 1813. 8. S. 1303. Hier wird sehr richtig bemerkt, daß Jesu Reden im Johannes seinem Character am angemessensten sind, und daß wir, da sich hier und da in den 3 andern Evangelisten ganz ähnliche Stellen finden, ein Recht haben, diese für die ächte Ueberzeugung Jesu zu halten. Daß aber Johannes (setze ich hinzu) nicht, wie viele der Neuern wollen, den Reden Jesu eine andere Form gegeben habe, sieht man einmal aus seinen Zusätzen, welche sich von den erstern genau auszeichnen, so wie auf der andern Seite aus der daraus hervorgehenden Theorie des Schriftstellers, welche um nichts erhabener ist, als die der übrigen Evangelisten. Auch die Briefe dieses Apostels athmen denselben Geist, da das Hauptthema nicht die höhere Würde Jesu, sondern nur die Wahrheit, daß er wirklich in menschlicher Person erschienen sey, zu erweisen sucht. vgl. 1. Joh. 1, 1 ff. 2, 22. mit 4, 2. Aus welchem Ge-

tens versteht es sich ohne mein Erinnern, daß solche kritische Vergleichungen da, wo es uns um die Ansichten der einzelnen Evangelisten selbst zu thun ist, durchaus nicht anwendbar sind. In einer vollendeten biblischen Theologie muß der Lehrbegriff Jesu unabhängig von dem, welchen die Referenten desselben sich angeeignet hatten, dargestellt werden. Die bloße Aufzählung der in den Evangelien befindlichen Stellen ist hier so wenig hinreichend, als wenn man das System irgend eines andern Weisen blos aus solchen Stellen erläutern wollte, welche ein oder der andere Schriftsteller seines Zeitalters aufbewahrt hat. Aus dem bisher Gesagten kann man nun leicht abnehmen, daß zur zweckmäßigen Behandlung der einzelnen Abtheilungen in der biblischen Theologie auch zweckmäßige Benennungen oder Ueberschriften einzelner Abschnitte erforderlich sind. Wir würden gewiß manche Lehre des N. T. besser auffassen, wenn wir uns nicht so oft durch die gewöhnlichen dogmatischen Benennungen verführen ließen. So kann z. B. in der biblischen Theologie des N. T. durchaus nicht von einer Dreyeinigkeit, sondern es muß z. B. nach Matthäus, Marcus und Lucas von der Verbindung des πνευμα αγιον so wie nach Johannis 1, 1—14. von der Verbindung des λογος mit dem Messias, und in der Dogma-

---

sichtspunct man die Apocalypse betrachtet, thut hier nichts zur Sache, da diese als poetisches Gemälde eine eigene Behandlungsart verlangt. Eine bald zu erwartende Bearbeitung derselben vom Hr. Diac. M. Nitzsch in Wittenberg wird uns manchen erwünschten Aufschluß geben.

tik Jesu selbst, von der blos geistigen Verbindung mit dem Vater, welche vorzüglich aus der Hauptstelle Joh. 17, 21. zu erläutern ist, die Rede seyn. Zum Schluß will ich die hier gegebene Theorie noch practisch ins Licht zu setzen suchen, und aus der Dogmatik Jesu einen Theil der wichtigen Lehre vom Messiasreiche, nämlich das was er von der feierlichen Instauration, die er zugleich als nahe vorstellt, gesagt hat, erläutern *).

Hier fragen wir nun zuerst ganz kurz, ob es wohl möglich sey, daß z. B. ein moralisch großer Mann die von ihm zu gründende Anstalt ein Reich nennen werde, und warum er dies thue? Es liegt aber am Tage, daß der größte Weise immer ein Mensch bleiben, folglich menschliche Vorstellungen haben, und, wenn er andere belehret, sich auch menschlich ausdrücken muß. Kei-

*) Ich wollte anfangs diese Lehre in extenso darstellen und überhaupt auch kurz angeben, wie die übrigen biblischen Lehren bey jedem einzelnen Schriftsteller zu ordnen sind; allein ich sah nur zu bald, daß dazu ein eigenes Buch erfordert wird, und daß, wenn die von mir aufgestellten Grundsätze gewissenhaft angewendet werden sollen, eine vieljährige Uebung im Erklären des N. T. und eine ganz genaue Kenntniß des ursprünglichen Zustandes der ersten Christengemeinden das Haupterforderniß ist. Sollten aber diese vorläufigen Ideen Beyfall finden und mir Gott Leben und Gesundheit schenken, so bin ich entschlossen nach Verlauf von einigen Jahren ein vollständiges Handbuch der biblischen Theologie auszuarbeiten, und bis dahin dieser so wichtigen Wissenschaft alle meine Kräfte zu widmen. Mögen inzwischen andere wackere Gelehrte dieses fruchtbare Feld bearbeiten, auf welchem gewiß noch länger als auf jedem andern Lorbeeren zu erringen sind. Bis jetzt sind die vorhandenen schätzbaren Materialien noch nicht gehörig gesichtet, geschweige denn sattsam verarbeitet.

nen wir es nun als Menschen nicht in Abrede seyn, daß auch unsere reinsten Begriffe nicht in einer Ideenwelt, sondern auf dem Schauplatze, wo blos sinnlich-vernünftige Wesen wohnen, entstanden; so dürfen wir auch nie vergessen, daß diese Begriffe von den Gegenständen, die wir uns denken, menschliche Begriffe sind. Was Wunder also, wenn der Mensch, um die Würde des in ihm wohnenden Heiligen zu bezeichnen, seine Zuflucht zu einem sinnlich erhabenen Gegenstande nimmt? Doch dies nur beyläufig; es kann uns wenigstens einige Auskunft darüber geben, wie der Gedanke an das glänzende Davidische Königshaus den Glauben an das noch glänzendere Messiasreich erzeugen konnte. Erwägen wir darneben, daß Jesus bey seiner Nation diesen zugleich im menschlichen Gemüthe begründeten Glauben vorfand; so war nichts natürlicher, als daß er von ihm ausging und alles auf ihn zurückführte. Aus dem Evangelium Johannis sieht man z. B. recht deutlich, wie diesem Glauben die Idee eines moralischen Gottesreiches untergelegt wurde, indem die Eintracht der Gemüther, welche hier so oft empfohlen wird, zur Gemeinschaft mit allen Unterthanen und mit dem Oberherrn selbst, also zum herrlichsten Gottesreiche führt. Aus diesem sowohl, als aus dem Plan und Character Jesu gehet zur Gnüge hervor, daß es ihm nie einfallen konnte, den Glauben an ein irdisches Königreich zu unterhalten, noch weniger aber zu hoffen, er würde selbst in Kurzem wiedererscheinen und zur feierlichen Instauration desselben schreiten. Ehe wir die Stellen, welche scheinbar beweisen, daß Jesus solche schwärmerische Erwartungen gehegt

habe, näher in Anspruch nehmen, müssen erst folgende Bemerkungen Platz finden:

1) Viele Stellen, welche offenbar auf die Annahme und Ausbreitung des Christenthums gerichtet sind, werden ganz gezwungen erklärt, wenn man blos die herrschenden Zeitvorstellungen zum Maßstab nimmt. Wie künstlich sind nicht die Deutungen von Matth. 6, 33. 11, 11. 12. 21, 43. u. a. von Koppe in seinem Exc. I. zum Brief an die Thessalonicher?

2) Statt daß man, sowohl aus dem Johannes, als aus den übrigen Evangelisten solche Stellen anführen sollte, in welchen Jesus sich besonders über die Beschaffenheit des messianischen Reiches erklärt, begnügt man sich vielmehr mit der Behauptung, es liege in der Natur der Sache, daß er von diesem keine andern Begriffe gehabt und vorgetragen habe, als die, welche in seinem Zeitalter die geläufigsten waren; oder wenn man ja viel zugibt, so läßt man blos das Evangelium Johan. und zwar Kap. 18, 36. 37. so wie die Stelle Luc. 17, 21. als Beweise für ein moralisches Reich Jesu gelten*). Jesus, der die Gleichnisse so liebte, benutzte sie auch hier zur Einführung besserer Vorstellungen, vgl. Matth. 13., mit Luc. 13, 18—21. Hier darf nämlich durchaus das Tertium comparationis nicht übersehen werden.

*) So der Verf. (Hebenstreit) der Abh. in Henk. Mag. B. 2. 359. Versuch einer kritischen Abhandlung über die Aeußerungen Jesu von dem Reiche Gottes. Die verschiedenen Versuche über dieses Dogma findet man angeführt und beurtheilt in De Wettes bibl. Dogmatik S. 206—211, vgl. Bertholdt Christol. S. 187—192.

So wie das Unkraut neben dem Waizen wächst, so leben auch die bösen Menschen neben den guten im Messiasreiche, und so wie nach Lucas a. a. O. das Senfkorn nach und nach zu einem Baum heranwächst, so wird auch das Messiasreich nur nach und nach größer und herrlicher werden. Beyde Stellen sind durchaus den jüdischen Vorstellungen entgegen, denn diesen zufolge wurde das Messiasreich feierlich eröffnet und war nicht im steten Zunehmen begriffen; und dann konnten auch nur die Guten (dafür hielten sich natürlich die Juden) daran Theil nehmen; die Bösen wurden aber gleich von der Inauguration an ausgeschlossen.

Auch diejenigen Gleichnißreden gehören hieher, durch welche es Christus anschaulich zu machen sucht, daß viele das Messiasreich verachten, was doch gewiß nicht der Fall seyn würde, wenn es gerade so beschaffen wäre, wie es die Juden sich dachten. Luc. 14, 16 ff. vgl. V. 15. u. a. m.

3) Man irrt sich sehr, wenn man die Ausdrücke *βασιλεια των ουρανων, του θεου* u. s. w. für gleichbedeutend hält, da man vielmehr untersuchen muß, ob nicht ein oder der andere Schriftsteller vielleicht einen nur ausschließend gebraucht. So kennen Marcus und Lucas immer nur eine *βασιλ. τ. θεου*. Der letzte unterscheidet auch von dieser *βασ. τ. θεου* die *ζωην αιωνιον*. Aus 16, 16. erhellet, daß die *βασ.* schon da war, denn Lucas sagt: bis auf den Johannes dauerten die Weissagungen, also die Vorhersagungen des zukünftigen (der *βασ. τ. θεου*), aber nun ist diese wirklich vorhanden. *απο τοτε η βασιλεια τ. θ. ευαγγελιζεται, κ. πας*

εις αυτην βιαζεται. Aus 18, 30. geht der eben angegebene Unterschied ganz deutlich hervor, vgl. mit Marc. 10, 29. 30. Bey Matth. 19, 28. 29. ist dieser Unterschied bey weitem nicht so bestimmt angegeben *). Ueberhaupt pflegt auch Matthäus im Gebrauch obiger Formeln häufig zu wechseln, und im Ganzen scheint er dem Glauben an ein feierlich zu stiftendes jüdisches Messiasreich gehuldigt zu haben. Mittelbar können wenigstens alle diese Bemerkungen uns den Weg zur Entwickelung der Vorstellungen Jesu über diesen Punct bahnen, denn die Stimmen waren in jenem Zeitalter getheilt.

4) Die Abschiedsreden Jesu im Johannes, so wie die Verheißung jenes höhern Beystandes Joh. 15, und 16. der in Zukunft an seiner Stelle die Jünger unterstützen sollte, lassen sich auf keinen Fall (vgl. vorzügl. 16, 12. 13. 14.) mit den Grundsätzen einer nüchternen Interpretation vereinigen, wenn man behauptet, Jesus selbst habe mit Gewißheit auf die Stiftung eines irdischen Königsstaates gerechnet, nicht zu gedenken, daß sie ganz widersinnig sind, wenn er sogar im Kurzen

*) Merkwürdig bleibt es inzwischen immer, daß Lucas, der sonst z. B. in Ansehung der Engellehre der jüdischen Theologie sehr zugethan ist, solche geläuterte Absichten von der βασ. τ. θεου mittheilt. War es vielleicht nicht möglich, daß ihm auch hier, da er überhaupt sonst so viel Eigenthümliches hat, besonder und wichtige Quellen zu Gebote standen? Oder hat er in einem Zeitalter geschrieben, wo man nicht mehr ein prunkvolles Messiasreich erwartete? Lange könnte freylich diese Periode nicht gedauert haben, da man sich nur zu bald dem ganz groben Chiliasmus in die Arme warf.

die feyerliche Inauguration desselben erwartet hätte. Hier ist es auch gar nicht denkbar, daß Johannes post factum erzählt habe, da sich in seinem Bericht (was doch sonst der Fall ist) nicht die geringste Spur findet, und er doch auf Facta (z. B. Apostelgesch. 2.) Rücksicht zu nehmen, genug Veranlassung hatte. Vgl. Joh. 7, 38. 39.

Nachdem wir nun dies vorausgeschickt haben, so kann es nicht schwer seyn, diejenigen Stellen zu beurtheilen, welche scheinbar der jüdischen Dogmatik das Wort zu reden scheinen. Hier zeichnet sich vor andern Matth. 19, 27. 28. aus, und Kap. 16, 27. 28. scheint die nahe Wiederkunft Jesu ganz deutlich ausgedrückt zu seyn. Allein man wird unmöglich diese Ansichten Jesu aufbürden, wenn man bedenkt, daß er in eben diesem Evang. des Matthäus ganz andere Meynungen vorträgt, z. B. Kap. 13. in den Gleichnißreden vgl. Num. 2. Ferner ist auch nicht zu vergessen, daß alle 3 Evangelisten in den hieher gehörigen Parallelstellen verschiedene Worte gebrauchen. Marcus sagt 10, 29. 30. ganz bestimmt, daß der, welcher um des Evangeliums willen Brüder, Schwestern u. s. w. verläßt, schon in diesem Leben hundertfachen Ersatz und in dem αιωνι ερχομενω die ζωην αιωνιον zu erwarten habe. Er erwähnt also nichts von dem Sitzen auf Stühlen u. s. w. wie Matth. a. a. O. Dasselbe gilt auch von der Erzählung des Lucas. Endlich ist auch wohl zu merken, daß diejenige Erklärung, welche diese Stellen aus der jüdischen Theologie beleuchtet, den ganzen Zusammenhang und auch die richtigere historische Interpretation gegen sich hat.

Jesus, der in allen jenen Stellen, wenn wir i lich, was doch nöthig ist, den Zusammenhang be sichtigen, denen einen Verweis gibt, die sich auf Reichthümer verlassen, wohl gar durch diese sich im siastriche auszuzeichnen hofften; der ferner noch so r drücklich verlangt, daß der Größte wie ein Diener müsse, da er selbst auch nur, um andern zu dienen, kommen sey: Jesus, sage ich, würde offenbar mi selbst streiten, wenn er bald darauf eitle sanguin Hoffnungen bey andern begünstigt und unterhalten h Hierzu kommt noch, daß er die Ausdrücke αδελφ αδελφας u. s. w. tropisch gebrauchte, wie wir nicht aus der ihm eigenen Manier zu allegorisiren wissen, dern vorzüglich aus Matth. 12, 47—50. Marc. 3, —35. u. a. sehen. So wie nun durch gegenwä Bemerkungen dieser einzelne Theil der Dogmatik Jesu erhält, so muß auch der ganze Lehrbegriff desselben en kelt werden. Ohne daß wir also darauf umgehen, u philosophischen Ansichten in seine Reden zu legen, h wir es blos für Pflicht, so viel kritische Operationen a stellen, als wir von der Bibel selbst dazu aufgefordert den. Auf diesem Wege allein ist nach und nach eine vo dete biblische Theologie zu erwarten *).

*) Ob ich gleich einigemal den Ausdruck, Dogmatik gebraucht habe, so will ich darunter doch nicht bloß den retischen, sondern auch (meinen oben geänßerten Gru ßen zufolge) den practischen Theil des Christenthums verstanden wissen.

Analekten

für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie,

herausgegeben

von

D. Carl August Gottlieb Keil

und

D. Heinrich Gottlieb Tzschirner,

Professoren der Theologie auf der Universität zu Leipzig.

Dritten Bandes Zweites Stück.

Leipzig, 1816.

bey Johann Ambrosius Barth.

Inhalt.

I.

Israels Spruch vom Falle Babels.

Jesaja XIV., 3—23.

Von

Dr. von Coelln,
Privat-Docenten auf der Universität zu Marburg.

Wann dir Jehovah Ruhe schenkt
Von deinen Schmerzen und von deinem Schrecken,
Und von dem harten Dienst den du gedient;
Dann singst du diesen Spruch von Babels König,
Und sagst:
Wie rastet der Bedränger,
Wie rastet die Erpresserin!
Zerbrochen hat der Frevler Stab Jehovah,
Der Herrscher Scepter —
Das die Völker schlug im Grimme
Mit Streichen sonder Ende,
Niederstreckt' im Zorn die Völker
In Verfolgung sonder Einhalt!

Es ruhet, feiert alles Land,
In Jubel bricht man aus —
Die Fichten selbst frohlocken über dich,
Die Cedern Libanon's: (sagend)
„Seitdem du ruhst,
„Steigt Keiner auf, um uns zu fällen!

Die Hölle drunten regt sich
Entgegen deinem Kommen;
Aufregt sie dir die Schatten!
Die Großen all' der Erde
Heischt sie von ihren Thronen aufstehn,
Die Herrscher all' der Völker.

Sie alle sprechen
Und reden zu dir also:
„Auch du bist hingeschwunden gleich wie wir?
„Gleich bist du uns geworden?
„Gesenkt zur Hölle ist dein Stolz,
„Die Töne deiner Harfen?
„Der Teppich unter dir sind Würmer,
„Und dich bedeckt Gewürme?
„Wie fielest du vom Himmel —
„(Wehklage, Sohn der Morgenröthe!)
„Wie sankest du zur Erde,
„Die Völker niedertrat! —

„Und sprachst in deinem Herzen:
„Zum Himmel steig' ich auf!
„„Hoch auf den Gottessternen

„„Erheb' ich meinen Thron,
„„Ja! auf dem Götterberge wohn' ich,
„„Im weit entlegnen Norden!*)
„„Ich steige auf die Höhe der Wolken,
„„Ich stelle mich dem Hocherhabnen gleich!

Allein zur Hölle wurdest du gesendet,
Zum tiefen, tiefen Abgrund,
Wer dich erblickt betrachtet dich mit Staunen.

„Ist dieß der Mann, der Erderschütterer,
„Der Königreiche wanken machte,
„Die Welt zur Wüste wandelte
„Und ihre Städte niederriß,
„Und die Gefangnen nie entließ zur Heimath?

Der Völker Könige, sie alle —
In Ehren schlummern sie,
Ein Jeglicher in seinem Hause.

Doch du bist aus der Gruft gestoßen,
Verworfen wie ein Nebenzweig!
Dich hüllen Todte ein,
Erschlagne durch das Schwerdt. —
Die zu der Gruft Gestein versenkt

---

*) In der Indischen Mythologie findet sich die Sage von einem wunderbaren Berge Meru, wo Kuvero, der Gott des Reichthums, wohnt. S. Fr. Schlegel über Sprache und Weisheit der Indier, S. 193.

Als ein zertretner Leichnam, —
Du reihst dich nicht zu ihnen in die Gruft!

Denn du verwüstetest dein Land,
Dein Volk erwürgtest du —
Vergessen ewig bleibt die Frevlerbrut!

Bereitet Niederlage ihren Söhnen
Ob ihrer Väter Schuld,
Daß sie nicht aufstehn und das Land besitzen,
Den Erdkreis wieder Städte füllen!

„Ich will mich wider sie erheben!
(So spricht Jehovah, Heeresgott)
„Ich tilge Babel Nam' und Nachkomm',
„Und Sproß und Enkel" — spricht Jehovah —
„Und mache sie zur Igelwohnung,
„Zum Wassersumpf,
„Zur Wüste kehr' ich sie!"
So spricht Jehovah, Heeresgott.

Anmerkungen.

Wehklage — Morgenröthe. Gewöhnlich: glänzender Sohn der Morgenröthe, als Anrede an Babel. Daß הֵילֵל die Bedeutung glänzend habe, ist aber durchaus nicht erweißlich; denn in den beiden andern Stellen des a. T's, wo es sich findet, Ezech. 21, 17. Zach. 11, 2,

ist es der Imperativus des Hiphil von יָלַל, wehklagen, und eine andere Bedeutung kann das Wort, seiner Form nach, auch nicht wohl haben. Diese nun hier angenommen, kann man zwar die Worte in ihrer Beziehung auf Babel lassen, wozu auch Rosemüller, welcher sich in seinen Scholien nicht ganz deutlich über den Satz erklärt hat, geneigt scheint. Wie Babel schon im ersten Versgliede als Stern vorgestellt wurde, der vom Himmel gefallen, oder untergegangen, (Vgl. was Rosenmüller Schol. ad h. l. über נָפַל erinnert) so erscheint es alsdann hier als ein Stern erster Größe, als der Morgenstern, der Morgenröthe Sohn, בֶּן שָׁחַר, genannt, weil er dem Morgenrothe vorangeht, als Venus, (lucifer) der Mond des Morgens.

Aber matt ist die Aufforderung zum „Wehklagen" in dieser Verbindung, und undichterisch. Der Fall wird noch in den folgenden Gliedern beschrieben, und die Aufforderung zur Wehklage müßte, aller natürlichen und richtigen Ordnung nach, erst nach der völligen Ausmahlung des Falles folgen. Hier stört sie den Leser und verwirrt ihn. Dieser Uebelstand läßt sich indeß heben, wenn man den Satz: Wehklage — Morgenröthe in Parenthesen schließt, und die Anrede als an den Morgenstern selber gerichtet ansieht. Der Dichter hat Babel geschildert wie es, als ein Stern, vom Himmel gefallen. Daran schließt sich, ohne die Folge der Sätze zu stören, eine Apostrophe an die Gestirne, ihren verlorenen Genossen zu beklagen. Dich-

terisch wird aber, anstatt die Gestirne (כּוֹכָבִים) überhaupt zu nennen, eines der hervorstechendsten, der Lichtbringer, Venus genannt, und an ihn die Anrede gerichtet. Eine solche Anrede stört den Gedankengang nicht; denn sie ergiebt sich natürlich aus dem gewählten Bilde, und das Pathos, welches sie der Rede gewährt, macht den Gedankensprung und die Unterbrechung der Rede verzeihlich.

Wie aber so häufig in den Psalmen und in den Propheten Himmel und Erde und Berge und Bäume, und alle lebende und unbeseelte Naturwesen zum Preiße Gottes oder zur Aufmerksamkeit auf ein feierliches Orakel (wie Jes. 1, 2) aufgefordert werden; also darf es uns nicht auffallen, hier das schöne Morgengestirn vom Dichter zur Wehklage aufgerufen zu finden, besonders da die Klage einen Genossen, der gesunken, ein Mitgestirn (nach dem Bilde des Dichters) betraf.

Verworfen — Rebenzweig, wie ein wilder Sproß, der am Fuße des Baums, oder an seinem Stamme hervortreibt, und seiner Fruchtbarkeit Schaden bringt. Wir haben uns zu hüten, daß wir nicht den Satz mit dem vorhergehenden verbinden; denn es findet sich hier eine ganz neue Vergleichung. נֵצֶר muß durch Zweig, Sproß erklärt werden, eine Bedeutung, welche es sonst immer hat; denn in der Bedeutung Abkömmling einer Familie kann es nur alsdann stehen, wenn sich Zusätze finden, welche auf diese Bedeutung hinleiten.

Dich hüllen — Schwerdt. Der Sinn ist: du bist verworfen, ruhest unter Leichen, welche man der Bestattung nicht würdigte. Die folgenden Worte Die — Leichnam setzt man am Besten in Verbindung mit dem folgenden Verse. יוֹרְדֵי בוֹר ist als Nominativus absolutus zu fassen: was die in die Gruft Gesenkten betrifft. In der Bedeutung Begrabene, zur Gruft Gesenkte findet sich die Phrase häufig, besonders in den Psalmen. Der Zusatz אַבְנֵי בוֹר, der Gruft Gestein, bezieht sich darauf, daß die Grüfte in Felsenhölen eingehauen wurden. (Vgl. Rosenm. Schol. z. d. St.) daß wir aber nicht gewöhnliche Begrabene hier haben, zeigt der Zusatz כְּפֶגֶר מוּבָס wie ein zertretner Leichnam, welcher auf solche hindeutet, die ehrenvoll und tapfer in der Schlacht gefallen, und erst als zertretene Leichname, nachdem sie auf dem Schlachtfelde ruhend, von Roß und Wagen zerstampft und zermalmt waren, in die Gruft bestattet worden. — Der Dichter meint nämlich die glänzenden Ahnen des verächtlich hingesunkenen Königshauses, deren Leichname vom Schlachtfelde in die königliche Gruft gebracht worden. An sie — heißt es — reihest du dich nicht in der Gruft, dir wird nicht wie ihnen, ehrenvolle Bestattung in den königlichen Mausoleen zu Theil, du bleibst verschmäht liegen, wo du verächtlich hinsankest. Der Grund einer so verächtlichen Behandlung wird in den zunächst folgenden Versen berührt, welche nach dem, was Rosenmüller so vortrefflich über sie bemerkt hat, keiner weitern Erläuterungen bedürftig sind.

den — fällen, Sinn: damit wieder Städte
hen können, welches unter der Herrschaft jenes
nen, der „Königreiche wanken machte, und ihre
te niederriß,“ nicht möglich war. Von der ge-
nlichen Bedeutung עָרִים, Städte, abzugehen,
mit Rosenmüller eine ungewöhnliche, Feinde,
iche sich auch wohl schwerlich vertheidigen läßt, an-
nehmen, ist mir nicht eingefallen.

Zur — sie, nach einem, dem des Originals ähnlichen, Bilde. — Das Hebräische lautet wörtlich: „und ich kehre sie mit dem Besen des Vertilgens.“ Unser Umkehren bekommt aus derselben Vergleichung, welche wir hier ausgedrückt lesen, seine verschiedenen Bedeutungen.

II.

Erläuterung einer bis jetzt unbekannten Variante Luc. VII, 42. 43. aus Ulfilas und Tatian

von

Johann Christian Zahn,

Prediger in Delitz an der Saale.

Vorerinnerung.

Auch diese Untersuchung ist ein Abschnitt aus dem 9. §. oder wenn man will, Kapitel, meiner historisch-kritischen Einleitung in Tatians Evangelien-Harmonie. Ich lege sie hier den Gelehrten zur Prüfung, und wenn mich Jemand zur Dankbarkeit verbinden will, zu meiner eignen Belehrung vor.

Der Werth der Tatianischen Evangelien-Harmonie für die biblische Kritik, von welchem ich im 9. §. meiner Einleitung rede, wird gewiß allgemein anerkannt werden, wenn meine Ausgabe dieser Harmonie erschienen seyn wird. Besonders aber alsdann, wenn ich in meinen unablässigen Bemühungen noch glücklich bin, und eine Abschrift von der arabischen Uebersetzung derselben aus der Vatikanischen Bibliothek in Rom erhalte, und diese wo nicht der lateinischen und fränkischen Uebersetzung zur Seite mit herausgebe, doch wenigstens gewissenhaft bei der Kritik benutze. Bis dahin theile ich hier diese Kleinigkeit mit.

Ich freute mich schon, als ich bei Palthen und Schilter Kap. 35, 4. in der St. Galler Handschrift, Kap. 35, Zeile 20, 21 u. 22. tuot in sekila thie ni altent, treso (bei Palthen und Schilter steht threso) unzigangenti in himile fand, obgleich im Lateinischen facite vobis sacculos qui non veterascunt, thesaurum non deficientem in coelis, steht. Ich dachte, der Franke habe Luc. 12, 33. in statt vobis gelesen, also könne in einem griechischen Kodex εις statt ἑαυτοις vielleicht die Abkürzung εις gestanden haben, denn der Gedanke: thuet in Säcklein, die nicht veralten, den unvergänglichen Schatz im Himmel, gefiel mir des schönen Bildes wegen außerordentlich wohl; aber ich mußte die Variante ausstreichen, weil in der St. Galler Handschrift ausdrücklich und sehr deutlich tuot in sekila steht, so daß in wohl auch in der Oxforder Handschrift nicht stehen, sondern ein bloßer Druckfehler bei Palthen und Schilter seyn wird. Zwar

derte ich mich, daß Frick, welcher außer Palthens
:uck noch zwei Handschriften in Schilters Nachlasse
, und benutzte, hier ganz und gar schwieg, aber
gute Mann wird es wohl, wie so manches andre,
sehen haben. Humane Englische Gelehrte, namentlich
biedere Herr Marsh, wenn ihm dies zu Gesicht kom-
sollte, könnte uns wohl sagen, ob in oder in im
rdischen Kodex steht, aber bis dahin, daß ich
erfahre, muß ich in für einen Druckfehler
:n.

Merkwürdig in der biblischen Kritik ist auch die
le Kap. 60, 5, wo es bei Palthen und Schilter
t:

statim Jesus cognoscens	Inti. sliumo ther heilant furstantanti
:met ipso, virtutem	in imo selbemo maht
: exierat ab eo,	* *
versus ad turbam ajebat:	*
tetigit me?	uuer biruorta mih?
it Petrus et qui cum illo erant.	Tho quad Petrus inti thie mit imu uuarun.

Erbachischen Kodex, und aus demselben, bei
nler, Herold, Grynäus und in den sämmtlichen
liotheken der Kirchenväter steht nun nicht bloß dies
:, was hier im lateinischen Texte steht, sondern
den Worten quis me tetigit, denn so lesen sie
att quis tetigit me, haben sie noch den Zusatz: ne-

gantibus autem omnibus, und ich glaube, hier sieht man ein Beispiel des ältern, gemischten, und ganz jüngern Textes unsrer Harmonie, von der ich oben geredet habe. Allein noch ehe die Abschrift von St. Gallen in meine Hände kam, vermuthete ich schon, daß hier im fränkischen Texte fehlerhaft das Zeichen einer Lücke gesetzt, und maht ein Schreibfehler für quad oder quhat wäre, der entweder vom unwissenden Schreiber des Oxfordischen Kodex oder von Palthen selbst herrührte. Und so war es; denn auch wirklich, denn in der St. Galler Handschrift heißt die Stelle, Zeile 25 bis 27:

Et statim Jesus cognoscens	Inti sliumo ther heilant furstantanti
in semet ipso ait: quis me tetigit?	in imo selbemo, quad: uuer biruorta mih?
dixit Petrus et qui cum illo erant.	tho quad Petrus inti thie mit imo uuarun.

Man sieht also, der Franke hatte so wenig den Zusatz virtutem quae exierat ab eo conversus ad turbam, als hernach negantibus autem omnibus, und las ait für ajebat, und gerade eben so liest Zacharias Chrysopolitanus Text, und steht in allen drei Leipziger Handschriften. Die jüngste Leseart hat also nur den Einen Zeugen für sich, den Erbachischen Kodex; die mittlere gemischte nur den lateinischen Text in der Oxforder Handschrift, und die ältere kürzere Leseart hat 6 Zeugen für sich, nämlich den fränkischen

Text im Oxfordischen Kodex, den lateinischen und fränkischen Text in der St. Galler Handschrift, Zacharias und alle drei Leipziger Handschriften, und wenn die arabische Uebersetzung in Rom auch den ältern Text enthielte, so ständen schon gleichsam acht Zeugen gegen zwei. Und vielleicht wäre diese Variante wenigstens der Bemerkung nicht unwerth. Herr Paulus in seinem Kommentar über das neue Testament, setzt wenigstens Marc. 5, 30. einen Gedankenstrich im Texte an die Worte: — την εξ αυτου δυναμιν εξελθουσαν — und will damit andeuten, er glaube, der alte Verfasser habe sich diese Worte in der Geschichte zu seinem Originale hinzu gedacht. Mehr konnte er wohl nicht sagen, weil ihm die Kritik dieser Stelle unbekannt war, und diese Worte in keiner einzigen neutestamentlichen Handschrift oder Uebersetzung fehlen. Wer aber Lust hätte, sie aus dem Texte zu werfen, und auf den Rand zu setzen, weil er glaubte, sie könnten aus Luc. 8, 46. verglichen mit Kap. 6, 19 hiehergekommen, und wirklich späterer Zusatz seyn, der könnte wenigstens Tatians Diapente dreist als Zeugen dieser Lesart anführen. Was meine gelehrten Leser dazu sagen, muß ich erwarten. Und nun endlich zur Sache.

Kap. 138, Zeile 54 bis 82 heißt es in der St. Galler Handschrift:

Duo debitores erant
cuidam foeneratori.
unus debebat denarios quingentos,
alius quinquaginta.
non habentibus illis unde
redderent, donavit utrisque.
quis eum plus diliget?[1])
respondens Simon dixit:
aestimo quia is, cui plus
donavit. at ille dixit ei:
recte judicasti; et conversus
ad mulierem dixit:
Simon[2]) vides hanc mulierem?
intravi in domum tuam,
aquam pedibus meis non dedisti
haec autem lacrymis rigavit[3])
et capillis suis tersit.
osculum mihi non dedisti,
haec autem ex quo intravit
non cessavit osculari pedes meos.
oleo caput meum non unxisti
haec autem ungento unxit
pedes meos. propter quod
dico tibi; remittentur[4]) ei
peccata multa, quoniam dilexit
multum; cui autem[5]) minus
dimittitur, minus diligit.
dixit autem ad illam:
remittuntur[6]) tibi peccata etc.

Zuene fculdigen uuarun
fihuuelchemo inlihere.
ein folta finfhunt pfenningo
ander folta finfzug.
In tho ni habenten uuanan
fie gultin, tho forgab her giuuederemo.
uuedaran minnota her mer?
tho antlingita Simon inti quad:
ih uuaniu thaz ther, themo her mera
forgab. her quad imo tho
rehto duomtos. inti giuuant
ci themo uuibe quad:
Simon giffihist tu thiz uuib?
ingieng ih in thin hus
uuazzar ni gabi thu minen fuozon
thifiu abur mit ira zaharin lacta
inti mit ira fahlfu fuarb.
cus mir ni gabi,
thifiu fon thes fiu ingieng
ni bilan fiu cuffan mine fuozi
mit oliu min houbit ni falbotos tu,
thifiu mit falbun falbota
mine fuozzi, thurah thaz
quid ih thir fint iru forlazano*)
manago funta, uuanta fiu minnota
filu, themo min uuirdit
forlazan, min minnot.
tho quad her zi iru
forlazano fint thir funta etc.

Ich will zuerst mit Bezug auf die Zahlen im Texte, die Kritik dieser Stelle in der Kürze berühren. 1) Die zweite und dritte Leipziger Handschrift, Zacharias Chrysopolitanus, Memler und Herold lesen hier quis ergo eum plus diligit. In der ersten Leipziger Handschrift steht eben das, nur ergo, das hier auch fehlt, steht nicht im Texte, sondern ist als Korrektur drüber geschrieben. Bei Grynäus und in sämmtlichen Bibliotheken der Kirchenväter steht: quis erg eum plus diliget. 2) Zacharias nebst der zweiten und dritten Leipziger Handschrift lesen Simoni, mit der Vulgate, dem Codex Cantabrigiensis und Augustin. 3) Hier fehlt bloß in der St. Galler Handschrift pedes meos, das auch der Franke unübersetzt ließ, alle übrigen Handschriften und Drucke haben es. 4) Die drei Leipziger Handschriften und Zacharias lesen remittuntur. 5) autem ließ bloß der Franke aus. 6) Der Erbachische Kodex und nach ihm Memler, Herold, Grynäus und sämmtliche Bibliotheken der Kirchenväter lesen dimittuntur. *) In der Göttinger Handschrift steht quid ih thir sint iru forlazano fehlerhaft zweimal, und das folgende magago sunta uuanta siu minnota fehlt ganz, und dies sei einer von den vielen Beweisen, daß die Göttinger Abschrift absichtlich von St. Gallen aus fehlerhaft an einigen Stellen gemacht ist, damit sie unbrauchbar seyn, und nicht sollte herausgegeben werden können. Aber nun die Hauptsache. Aus uuedaran minnota her mer, Zeile 59 sieht man, daß der Franke anstatt des ihm zur Seite stehenden: quis eum plus diliget, ganz unwidersprechlich gewiß utrum

plus

plus dilexit gelesen hat. Eine Variante, die sich in keinem griechischen oder lateinischen Kodex, so wenig als in irgend einer Handschrift, oder einem Drucke unsrer Evangelien-Harmonie findet. Und man muß gestehen, so wie die Leseart uuedaran minnota her mer? d. i. welchen von beiden liebte er mehr? da steht, nämlich mit der Antwort Zeile 61, ih uuaniu thaz ther, themo her mera forgab, im Lateinischen aestimo quia is cui plus donavit ist sie ganz ohne Sinn. Ich kam also in die Versuchung, bevor die St. Galler Abschrift in meinen Händen war, Zeile 61 then st. ther lesen zu wollen, nämlich ih uuaniu then (her mer minnota) themo her mera forgab, d. i. ich denke, daß er den mehr liebte, dem er mehr erließ, so daß ther ein bloßer Schreibfehler für then gewesen wäre. Jetzt aber, da diese Abschrift in meinen Händen ist, und ich mich noch überdem sehr genau nach dieser Stelle erkundigt habe, muß ich sagen, ther steht ganz deutlich und bestimmt in der St. Galler Handschrift, und muß stehen bleiben.

Glücklicher Weise hat uns aber Ulfilas, der von der Frage des Franken: welchen von beiden liebte er mehr? nichts wußte, die Antwort aufbehalten, welche uns der Franke erst mit veränderter Leseart geben würde. Es heißt nämlich im Ulfilas Luc. 7, 42. und 43. also:

Ni habandam than*) hwathro usgeheina,

*) Der Gothe las hier also δε, welches der Franke ausließ, wie Zeile 57 lehrt. Es fehlt aber auch in B. D. L. P.

baim fragaf. hwathar nu thize quith[2]) mais ina frijod? Andhafjands than[3]) feimon quath: thana gawenja, thammei managizo fragaf, das heißt in der lateinischen Uebersetzung: non habentibus autem unde redderent, utrisque donavit. quisnam nunc (igitur) eorum, dic, plus eum diligit? Respondens autem Simon dixit: illum aestimo cui plus donavit.

Ulfilas also giebt uns auf die ihm unbekannte Frage des Franken: welchen von beiden liebte er mehr? die schöne Antwort: den denke ich, dem er das meiste schenkte; und beide, Ulfilas und der Franke, ohne das geringste von einander zu wissen, geben uns Luc. 7, 42, 43. die Variante: τινα αυτων πλειον ηγαπησεν; αποκριθεις ο Σιμων ειπεν: αυτον υπολαμβανω, ω το πλειον εχαρισατο, anstatt der recipirten: τις ουν αυτων ειπε πλειον αυτον *) αγαπησει; αποκριθεις δε ο Σιμων ειπεν· υπολαμβανω οτι ω το πλειον εχαρισατο.

So gern ich es gestehe, daß mir diese Variante gefällt, eben so weit bin ich auch davon entfernt, sie

---

42. 63. 72. 114. Mt. 10. Vulg. Cant. Vercell, Germ. 2. foroj. peruſ. u. Origenes.

2) ειπε, welches der Gothe las, ließ der Franke aus, wie Zeile 59 lehrt, und es fehlt auch in B. D. L. 1, 115. 131. Barber. 1. Syr. Arr. Perſſ. Copt. Aeth. Vulg. Ital. Auct. c. novat. u. Auguſtin.

3) δε ließ der Franke wieder aus nach Zeile 60, und es fehlt auch in B. D. L * * Evang. 22. Syr. Copt. Arm. Vulg. Cant. Veron. Colbert. german foroj. u. peruſian.

*) αυτον fehlt in D. 53. Mt. x. ψ. 11. 17. Vulg. Ital., und nach αγαπησει steht es in B. F. L. 157. Barber. und der Armenischen Uebersetzung.

auf Kosten der recipirten Leseart empfehlen, oder dieser gar vorziehen zu wollen. Da ich aber ihr Entdecker bin, und Kritiker wie ich, das heißt solche, die sich noch nicht recht lange mit der Kritik befaßt haben, das allgemeine Vorurtheil wider sich haben, als wären sie in ihre Entdeckungen verliebt, wie ein Vater in seine Kinder, so muß ich wenigstens doch zeigen, daß ich zwar der Finder dieser Variante, aber nicht ihr Erfinder bin, und daß ich sie zwar schätze, aber ihren Werth nicht zu hoch anschlage.

Ist irgend ein Mensch vorsichtig in der Angabe neuer Varianten aus alten Uebersetzungen, so bin ich es gewiß, denn die Bearbeitung meiner ausführlichen biblischen Kritik des Ulfilas hat mich oft zu meiner stillen Beschämung Behutsamkeit gelehrt. Diese Variante aber kann ich dreist als echt angeben und vertheidigen; denn des Franken uuedaran minnota her mer, und des Gothen thana gawenja thammei managizo fragaf kann durchaus nichts anders heißen, als das, was ich eben gesagt habe. Die Variante ist auch um so gewisser, da beide, der Gothe und Franke, die wörtlich treu ihre Originale übersetzen, durchaus nichts von einander wissen, und jeder nur die Hälfte dieser Variante hat. Jeder für sich, sowohl der Franke als der Gothe, ist, so wie er da steht, nicht nur unverständlich, sondern giebt auch einen abgeschmackten sinnlosen Sinn. Nur beide vereint geben diese Variante her, also ist ihr Zeugniß unverdächtig, und die Frage, ob diese Variante einst wirklich in einem griechischen Kodex gestanden habe, muß nothwendig bejaht werden.

Sehr alt sind beide Zeugen freilich nicht, aber wenn wir einen zu Ulfilas Zeit geschriebenen griechischen Kodex hätten, so würden wir ihn gewiß den ältesten biblischen Kodex nennen, und selbst Handschriften aus des Franken Zeitalter, das ist spätstens aus dem neunten Jahrhundert, sind bei weitem noch nicht einmal die jüngsten und verächtlichsten, die wir haben.

Daß diese Variante neu und unbekannt ist, kann ihr auch nicht zum Vorwurfe gereichen, denn sonst müßten wir ja die Acten in der biblischen Kritik für geschlossen halten. Und wie könnte man das, besonders in unsern Tagen, wohl thun, da man weiß, daß mehrere hundert Handschriften des neuen Testaments noch gar nicht, und einige alte Uebersetzungen entweder sehr nachlässig, oder ohne die gehörige Sprachkenntniß verglichen sind, wozu meine ausführliche biblische Kritik des Ulfilas ein neues Belege liefern wird; und vorzüglich da Herr Buchanan, ein Englischer Geistlicher, solche wichtige Schätze zur Kritik, sowohl des alten als des neuen Testaments, aus Indien mitgebracht, und erst ganz neuerlich noch der Universität in Cambridge vorgelegt hat.*)

*) Buchanans neueste Untersuchungen über den gegenwärtigen Zustand des Christenthums und der biblischen Literatur in Asien, aus dem Englischen übersetzt von Blumhard, Stuttgart 1814. ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen, ich habe aber zu meiner Freude in einer Recension dieser Schrift gelesen, daß diese wichtigen Schätze Buchanans in des verehrten Marsh Händen sind, daß also die Kritik alles davon zu hoffen hat.

Daß unsre Variante aus Nebenquellen geflossen und zusammen geleitet ist — ein Vorwurf, den ihr der selige mir ewig unvergeßliche Griesbach, dem ich sie mittheilte, machte — verringert ihren Werth! auch nicht, wenn sie sonst an sich nur Werth hat, und echt, das heißt nicht erdichtet ist. Wie es zugeht, daß sie in keinem bis jetzt verglichenen Kodex steht, weiß ich freilich nicht, aber eben deswegen bäte ich auch die Herren Vorsteher von Bibliotheken, die noch unverglichene Handschriften des neuen Testaments enthalten, oder Gelehrte, denen der Zugang zu Bibliotheken mit solchen Schätzen offen steht, wenigstens diese Stelle darin nachzusehen. Daß viele Handschriften der sorgfältigen Vergleichung nicht werth sind, weiß ich sehr wohl, und leider durch die Vergleichung der zweiten und dritten Leipziger Handschrift aus eigner Erfahrung, aber muß man denn deswegen das Kind mit dem Bade ausschütten? Muß man denken und sagen, wir haben der Varianten mehr als genug, man höre auf neue zu suchen, und Handschriften zu vergleichen? Wie? wenn sich diese Variante in einem Kodex fände, und mit demselben nähere Aufschlüsse über den Zusammenhang des Gothen und Franken, wäre das nicht schon der Mühe des Suchens werth gewesen? Ich weiß es sehr wohl, daß man von der mühseligen Vergleichung der Handschriften mehr abzurathen als dazu zu ermuntern pflegt, aber ich weiß auch, daß man dessen überhoben seyn könnte. Wer wird jetzt eine so undankbare Arbeit übernehmen? Junge Männer, die Lust und Kraft dazu haben, besoldet der Staat dazu nicht, und ohne Besoldung muß sich der

junge Mann mit etwas anderm beschäfftigen, wenn er Brod haben will. Männern, die Brod und Lust zu dieser Arbeit haben, sendet man entweder aus den Bibliotheken die Handschriften nicht ins Haus, — und reisefertig oder fähig sind solche Gelehrte selten — oder der Staat hat ihnen andre Arbeiten übertragen, weil er diese für entbehrlich hält. Man hält diese Arbeit nach Griesbachs Bemühungen um die Kritik freilich für entbehrlich, aber ich weiss nicht, ob man recht daran thut. Richtet nicht vor der Zeit ist auch in dieser Hinsicht mein Grundsatz. Man ermuntert zur Vergleichung der Kirchenväter. Recht gut, aber welche Akademie der Wissenschaften setzt denn Preise für diese Vergleichung aus? Und am Ende, wer weiss es denn, welche Vergleichung der Kritik mehr Vortheil bringt? Doch nach dieser Abschweifung zurück zu unsrer Variante, die man wohl schwerlich da gesucht hätte, wo man sie fand.

Ich widerhole es, daß ich sie nicht für besser ausgeben will, als die recipirte Leseart Luc. 7, 42. 43. ist, aber man erlaube mir einmal einen Augenblick zu denken, die recipirte Leseart sey im neuen Testamente gar nicht vorhanden, sondern unsre Variante sey die einzige Leseart, die wir hätten und kennten in dieser Stelle, würden wir sie wohl für korrupt halten, und die recipirte Leseart als Conjectur für sie vorschlagen? Ich zweifle. Wenigstens will ich den Versuch machen, etwas zur Erklärung und Rechtfertigung unsrer Variante zu sagen.

Daß ein undurchdringliches Dunkel auf den nähern Umständen dieser Geschichte liegt, und daß dieser sie so

und jener wieder anders erklärt, ist bekannt genug. Aber eben darum erlaube man mir, auch einmal anzunehmen, Simon sey der gemeinte größere Schuldner Jesu, oder der größere Sünder, und die Frau — nach unsrer Harmonie Maria des Lazarus Schwester *) — die kleinere Schuldnerin oder die kleine Sünderin gewesen. So wenig ich dies strenge beweisen kann, eben so wenig kann man mir doch auch das Gegentheil davon darthun. Und wie, wenn es so gewesen wäre? hätte dann Jesus wohl treffender und fühlbarer für den Simon reden können als so? Der Verfasser unsrer Harmonie ordnet wenigstens unsre Geschichte so, und stellt sie in folgendem Zusammenhange dar.

Jesus hatte den Lazarus ins Leben zurückgerufen, dies hatte Aufsehen unter den Juden gemacht, und sie stellten sowohl Jesu als dem Lazarus nach dem Leben. Der Pharisäer Simon der Aussätzige, den Jesus geheilt hatte, hat sowohl den Lazarus als Jesum und seine

---

*) Kap. 135. Zeile 1 — 10. heißt es in unsrer Harmonie:

Erat autem quidam languens	uuas sum siecher
lazarus a bethania	lazarus fon bethaniu
de castello mariae et marthae	fon thero burgi mariun inti marthun
sororis ejus. maria autem erat	sineru suester. maria uuas
quae unxit dominum unguento	thiu dá salbota trohtin mit salbun
et extersit pedes ejus	inti suuarb sine fuozi
capillis suis, cujus frater	mit ira fahsu, thera bruoder
lazarus infirmabatur	lazarus uuard cumig.
miserunt ergo sorores	tho santun sine suester
ad eum dicentes etc.	ci imo inti quadun etc.

Schüler zu Tische. Beide nehmen die Einladung an, und Maria, des Lazarus Schwester, welche in keinem guten Rufe stand, und schon als Frauenzimmer nach orientalischer Sitte, nicht mit zu Tische gebeten war, dringt in Simons Haus, kommt bei Tafel, und salbt Jesu von hinten still und geräuschlos die Füße. Anfangs bemerkt man es kaum, nur die Jünger Jesu, seine ersten und nächsten Tischgenossen und Zeugen, sehen es und werden unwillig, und besonders Judas ärgert sich darüber. Jesus weist seine Schüler zurecht, dies macht Geräusch, und erst dadurch wird Maria und ihre That den übrigen vornehmen Tischgenossen, namentlich dem Simon bekannt. Die Salbung befremdet, und es entsteht ein allgemeines lautes Gemurmel bei Tische. Da sagt Jesus zu Simon: ein Gläubiger hatte zwei Schuldner. Der Eine war ihm 500 Denare, der Andre 50 schuldig. Da sie es nicht hatten zu bezahlen, schenkte ers beiden. Welchen von beiden Schuldnern liebte der Gläubiger wohl am meisten? oder welchem gab er den größten Beweis von Liebe? Ich denke den, erwiedert Simon, liebte er am meisten, dem er das Meiste schenkte. Du hast Recht, versetzt Jesus, und siehest du dies Weib hier? Ich habe, wie du weißt, ihr selbst wenig Liebe erwiesen, indem ich ihren Bruder aus dem Grabe rief, und sie liebt mich so unendlich, bringt mir ihren kostbarsten Schatz zum Opfer der Liebe, küßt meine Füße, badet sie mit ihren Thränen, und trocknet sie mit ihrem Haar. Dir habe ich so viel und große Liebe erwiesen, habe dich vom schmerzhaften, schimpflichen und vielleicht tödtlichen

Aussatze befreit, und du behandelst mich so schlecht, erweisest mir nicht einmal die elende gewöhnliche Höflichkeit, die der Wirth seinem Gaste zu erweisen pflegt und zu erweisen schuldig bist, und denkst wohl, du hast mir mit dieser Mahlzeit alles doppelt bezahlt? Ach! ihr Herz voll Demuth, Dankbarkeit und Liebe nimmt die kleine Wohlthat so hoch auf, und vergilt sie mit unaussprechlicher Liebe, du hingegen achtest die große Wohlthat so gering, und lohnest sie so schlecht. Freilich wer deinen pharisäischen Dünkel hat, der glaubt bei großen Vergehungen wenig versehen, und bei großen Wohlthaten wenig empfangen zu haben, wer aber ihr Herz voll Demuth und Liebe hat, der hält sich bei kleinen Vergehungen für einen großen Verbrecher, und glaubt bei kleinen Wohlthaten unaussprechlich viel empfangen zu haben, und seinem Wohlthäter schuldig zu seyn. Gesetzt also, sie wäre wirklich die große Sünderin, für welche du und deine Genossen sie halten, so wären ihr alle ihre Sünden schon für ihre große Liebe erlassen. Wer aber so wenig glaubt versehen und empfangen zu haben, als du, der hat auch so wenig Liebe wie du. Und wisse es nur, ich habe auch bei dir auf wenig Liebe und Dankbarkeit gerechnet, ich kenne dein Herz, und die Absicht, warum du mich einludest, sehr wohl u. s. w.

Einige Wahrscheinlichkeit erhält diese Ansicht der Sache, und mit ihr unsre Variante noch dadurch. Christus, der immer so treffenden Gleichnissen sprach, kann unter dem Bilde des Gläubigers nur sich, und unter den Schuldnern nur den Simon und die Maria verstehen. Da er die Pharisäer beständig wegen ihres Dünkels

züchtigt, und Demuth überall so sehr empfahl, so kann er beinahe keinen andern als den Simon unter dem größern Schuldner, und die Maria unter dem kleinern gemeint haben. Bei der recipirten Leseart aber geht wenigstens viel von der Schönheit des Bildes und vom getroffnen Gemälde verloren. Ueberdem hatte ja Christus die Handlung der Maria, welche in den Augen der Pharisäer, die ihnen gern eines verdächtigen Umgangs mit ihr bezüchtigt hätten, ein nachtheiliges Licht auf ihn warf, zu rechtfertigen. Wie konnte er nun ihre und seine Ehre schöner retten, und zugleich fühlbarer für den Simon reden, als wenn er die Handlung der Maria und ihre Liebe zu ihm als Folge einer kleinen von ihm empfangenen Wohlthat, und Simons schlechte Behandlung als Folge einer großen Wohlthat darstellte.

Auch der Verfasser unsrer Evangelien-Harmonie, welcher diese Geschichte in dem eben erwähnten Zusammenhange geordnet, und beide Salbungen als Eine gedacht und dargestellt hat, verdient unsre Verachtung im geringsten nicht. Erst ganz neuerlich noch hat Eichhorn in seinen kritischen Schriften Bd. 6. oder Einleitung ins neue Testament Th. 2. S. 134 u. 135 sich die Sache beinahe eben so als unser Herr Verfasser gedacht. Wenigstens nimmt er auch nur Eine Salbung, wie dieser, an, und hält die Maria des Lazarus Schwester, nicht die Sünderin — aber dagegen lassen sich viele Einwendungen machen, indem sie recht gut im übeln Rufe stehen konnte — für die Urheberin derselben. Daß, nach Eichhorn, nicht Simon der Wirth war, sondern daß Jesus von mehrern gemeinschaftlich bewirthet ward,

und Martha das Gastmahl auf gemeinschaftlic
Kosten besorgte, thut der Ehre unsers Verfassers, au
wenn es erwiesen wahr wäre, keinen Abbruch. (
konnte nach meinem Gefühl aus den vier Evangeli
die Geschichte nicht richtiger auffassen, und ni
besser darstellen, als er gethan hat. Uebrigens v
dankt diese ganze Untersuchung ihre Entstehung d
Urtheile des seligen Griesbach, welcher diese Varia
bloß für frappant und werthlos in einem Briefe
mich hielt. Darum habe ich für sie gesagt, was i
zu sagen wußte, ohne deswegen der recipirten Lese
im geringsten zu nahe zu treten.

III.

Versuch einer Beleuchtung der Paullinischen Benutzung alttestamentlicher Stellen, angeknüpft an die Stelle Römer 9, 27. 28. 29.

von

Dr. von Coelln.

Auf zwei Stellen aus dem Hosea (II, 25. I, 10) läßt Paulus eine Stelle aus dem Jesaja folgen, in welcher der Gedanke enthalten seyn soll, daß nur ein Theil der Israeliten (τὸ κατάλειμμα) werde gerettet werden. Die Stelle findet sich Jes. X, 22. 23. Der Zusammenhang bei dem Propheten ist folgender:

Wenn Jehovah die Assyrer wird verheert haben, (V. 16 bis 19 ist diese Verheerung prophetisch beschrieben) dann werden diejenigen, welche noch von Israel übrig geblieben sind, (שְׁאָר יָשׁ V. 20) die, welche erhalten sind unter der drückenden Assyrischen Herrschaft, nicht mehr, wie ehemals, ihr Vertrauen

setzen auf den assyrischen Monarchen, (מַכֵּהוּ ihren Bedrücker) sondern auf Jehovah, welcher der einzig wahre, verehrungswürdige Gott Israels ist: Dieser Ueberrest (שְׁאָר) wird sich alsdann wieder hinwenden (יָשׁוּב) zu dem gewaltigen Israelitengott (אֵל גִּבּוֹר, Gott, der Held, Epitheton ornans des Kriegsgottes, יְהוָה צְבָאוֹת; IX, 5. dem Stellvertreter Jehovahs, dem „Gotteskönige" aus Isais Stamme beygelegt) er wird von Neuem wieder sein Vertrauen setzen auf seinen mächtigen Volksgott. Nun heißt es V. 22 weiter:

Denn wäre auch dein Volk, Israel, wie Meeressand;
Der Ueberrest von ihm wird sich bekehren (יָשׁוּב).

Es springt in die Augen, daß יָשׁוּב hier in keinem andern Sinne stehen könne, wie V. 21, wo der Ausdruck deutlicher wurde durch den Zusatz אֵל גִּבּוֹר — Wir haben also שׁוּב im moralischen Sinne zu nehmen, vom Bekehren zu Gott, von der zutrauungsvollen Richtung des Gemüthes auf Gott. Das Suffix in בּוֹ bezieht sich auf das Vorhergehende עַמְּךָ und man hat zu übersetzen: der Rest von ihm, nämlich deinem Volke. Nur der Cd. Vatic. der LXX. hat dieß בּוֹ durch αὐτῶν richtig ausgedrückt; im Cd. Alexandr. fehlt das Pronomen, und so auch in der Citation des Apostels.[1]) Da in einer Hebräischen Hs. das Wort

---

1) Doch findet sich αὐτῶν ausgedrückt in der Peschito und in den Arabischen Uebersetzungen.

בו ebenfalls fehlt, und da auch der Apostel das αὐτῶν auslässt, obschon er sonst dem Texte der Alexandriner in unserer Citation ziemlich getreu folgt;[a]) so scheint es mir wahrscheinlich, daß בו in der Membrane, deren sich die Alexandriner bedienten, gefehlt habe, und durch den Cd. Alexandr. also in dieser Stelle die ursprüngliche Lesart erhalten worden sey. ישוב ist von den Alexandrinern durch σωθήσεται gegeben worden, und Paulus folgt ihnen. Sie bezogen das Wort, welches nach dem Contexte des Jesaja, wie oben gezeigt wurde, nothwendig von Bekehrung zu Jehovah verstanden werden muß, auf die Rückkehr aus dem Exil, annehmend die gewöhnliche Bedeutung von שוב, reverti, welches um so auffallender ist, da sie V. 21 den Ausdruck richtig gefaßt hatten, indem sie hier übersetzen: Καὶ ΕΣΤΑΙ τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰακὼβ ΕΠΙ θεὸν ἰσχύοντα. Durch jene Uebersetzung wird aber der Sinn ein ganz anderer; denn die Worte sagen jetzt: und wenn die Zahl der Söhne Israels wäre wie Meeressand, so soll doch der übrig gebliebene Rest (τὸ κατάλειμμα) gerettet werden (nämlich aus dem Exil) = aus dem Exil zurückkehren. Paulus scheint absichtlich diese Erklärung vorgezogen zu haben; denn die Stelle würde danach für seinen Zweck brauchbarer. So wie, nach der Uebersetzung der Al., nur die Ueberbleibsel des Volkes (nur ein kleiner Theil also des zahllosen Volkes) gerettet werden (zurückkehren aus dem Exil) sollte; eben so wird nach

a) Nämlich von den Worten ὡς ἡ ἄμμος an.

seiner Lehre nur ein kleiner Theil (κατάλειμμα) seiner jüdischen Zeitgenossen durch die gläubige Annahme des Christenthums gerettet werden (befreit werden von der Verstoßung von Gott, welche sich die meisten Israeliten durch ihre Verstockung gegen das Christenthum zugezogen hatten, vgl. V. 31 — 33 und Kap. X. XI.) Uebrigens sind die Anfangsworte des 27. Verses unsers Briefes, Ἡσαΐας — Ἰσραήλ Worte des Apostels. Das Orakel, welches angeführt werden soll, beginnt erst mit den Worten ἐὰν ᾖ κ. τ. λ.

Obgleich nun der Apostel deutlich genug sagt: daß er eine Stelle aus den Jesajanischen Orakeln anführen wolle, so hat man doch behauptet: die Worte ἐὰν — θαλάσσης weichen bei dem Apostel zu sehr, sowohl von dem Hebräischen Texte, als von der Uebersetzung der Al. ab, als daß sie aus Jes. X, 22. entlehnt seyn könnten. Dagegen glaubte man in einer andern Stelle, Hos. II, 1. in der Uebersetzung der letzteren die Worte des Apostels mit weniger Varianten wieder zu entdecken. Man nahm daher an, der Apostel habe den ersten Satz ἐὰν — θαλάσσης aus dem Hosea, und das Folgende τὸ κατάλειμμα — ἐπὶ τῆς γῆς aus dem Jesaja entlehnt. Dieß aber sey nicht zufällig, etwa durch eine unwillkührliche Verschmelzung zweier Stellen im Gedächtnisse beim freien Citiren [1]) geschehen, sondern Pau-

1) So erklärt man am Besten das Zusammenschmelzen zweier Schriftstellen, Jes. XXVIII. 16, und VIII. 14, in der

(Jes. X, 22. 23.)

כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה׃
כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה
אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ׃

Ich übersetze den Hebräischen Text auf folgende Weise:

Verheerung ist beschlossen,
Es strömt einher das Strafgericht;
Denn Verheerung und Vertilgung
Vollführt der Herr, Jehovah, Heeresgott,
In des ganzen Landes Mitte.

Anmerkungen.

כִּלָּיוֹן vom Piel כִּלָּה, 1) vollenden, vollführen, 2) vertilgen, zerstören. Das Substantivum könnte also entweder Vollendung oder Zerstörung bezeichnen. In dem Contexte des Jesaj[a] paßt die letzte Bedeutung am Besten. Nachdem näm[-]lich der Prophet geschildert, (V. 20 — 22.) wi[e,] wenn Assyrien zerstört, Frömmigkeit und Vertrauen a[uf] Jehovah die übriggebliebenen Israeliten (weil sie [an] Assyriens Fall die Gewalt und Macht ihres Natio[nal-]gottes erkannten) beseelen werde; so wendet er plötzlich wieder zu der Schilderung der furchtb[aren] Zerstörung Assyriens (sie war schon V. 16 — ausgemahlet worden) und zeigt, wie dieselbe [durch] einen unwiderruflichen Rathschluß Jehovas besch[lossen] sey. So wird die Folgerung V. 24. klar: „T[...] (weil nämlich die Zerstörung Assyriens so fest besc[hlossen]

st) spricht also Jehovah, der Heeresgott: Fürchte dich nicht, mein Volk, Bewohnerinn Zions, vor Assyrien!" חָרוּץ von חָרַץ, 1) abschneiden, 2) fest und unwiderruflich sich zu etwas entschließen, 1 Kön. XX, 40. Daher חָרוּץ Partic. etwas fest und unwiderruflich Beschlossenes, כִּלָּיוֹן חָרוּץ eine unwandelbar beschlossene Verheerung.[4])

שׁוֹטֵף eigentlich überströmen, überfließen, von einem Flusse, welcher über seine Ufer tritt; dann bildlich überhaupt eine Fülle, Reichlichkeit anzeigend, שׁוֹטֵף das Partic. in der Bedeutung des Präsens. צְדָקָה Gerechtigkeit, hier von der strafenden Gerechtigkeit des Richters, wie sie sich thätig äußert, Strafgericht, Strafe selbst. Die Anomalie des Genus kann gegen die Verbindung von שׁוֹטֵף und צְדָקָה nicht streiten,[5]) da sich ähnliche

4) Vertheidigen ließe sich gleichfalls die Uebersetzung: Beschlossen ist das Urtheil, so daß כִּלָּיוֹן in der Bedeutung sententia, decretum genommen würde, in welcher כָּלָה als Substantiv offenbar 1 Sam. XX, 33. so wie das Zeitwort für: beschlossen seyn Esth. VII, 7. vorkommt. In der Stelle Jes. XXVIII, 22, wo die ganze folgende Formel כלה ונחרצה sich wieder findet, paßt diese Bedeutung besser zu שָׁמַעְתִּי, als die der Verheerung.

5) Fände man indeß eine solche Anomalie anzunehmen in unserer Stelle zu hart, so könnte man שׁוֹטֵף auch auf כִּלָּיוֹן חָרוּץ beziehen, und in צְדָקָה eine Ellipse des בְּ annehmen; überströmend in Gerechtigkeit, oder aber שׁוֹטֵף hier für ein Substantiv nehmen; ein fluthender Strom ist die Rache.

ungrammatische Verbindungen 1 Chron. II, 48. 2 Kön. III, 26. 1 Sam. XXV, 27. Jes. XXI, 2. nachweisen, und vielleicht mit Schröder (Institut. Syntax. Reg. 56.) durch einen Archaismus erklären lassen. בַּחֲרָצָה, ein Substantivum, gebildet von חָרַץ in der Bedeutung zerstören, also Zerstörung, wie Dan. IX, 27. XI, 36.[6]) כָּלָה in gleicher Bedeutung mit כִּלָּיוֹן V. 22. Sowohl כָּלָה, als בַּחֲרָצָה sind mit dem Verbo עָשָׂה zu construiren. Man könnte auch beide Substantive für eine Hendiadyoin erklären: „verheerende Zerstörung." — כָּל vor הָאָרֶץ fehlt in Mss. und Edd., wahrscheinlich fand es sich auch in der Membrane des Apostels nicht, welcher bloß ἐπὶ τῆς γῆς setzt, da es nach dem Hebräischen Texte, wie wir denselben jetzt lesen, ἐπὶ πάσης τῆς γῆς heißen müßte. Die Al. aber drücken es aus; denn sie haben, nach einer freien Uebersetzung ἐν τῇ οἰκουμένῃ ʽΟΛΗΙ.

Wir wenden uns zu dieser Uebersetzung selber, welcher wir wiederum, um das gegenseitige Verhältniß zur leichtern Uebersicht zu bringen, den Text des Apostels gegenüber stellen.

---

6) Könnte man nicht בַּחֲרָצָה, nur eine andere Form eines Partic. Pass. als חָרִיץ, ebenfalls durch „beschlossen" oder „unwiderruflich" geben? Das dem חֲרָצָה vorgesetzte ב kann keine Schwierigkeit machen, da es oft viel als et, quidem ist. Vid. Schroeder. Synt. Reg. 10 1. k. Andere Beispiele finden sich Ps. CIV, 21. CV, 3 Amos III, 11. וְסָבִיב.

Jes. X, 22. 23. Al.	Jes. X, 22, 23. n. Paulus.
V. 22. Λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ,	Λόγον ΓΑΡ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ,
V. 23. ὅτι λόγον συντετμημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.	ὅτι λόγον συντετμημένον ΠΟΙΗΣΕΙ ΚΥΡΙΟΣ ΕΠΙ ΤΗΣ ΓΗΣ.

Die Abweichungen im Paullhischen Texte sind durch Unzialschrift angezeigt. Γὰρ findet sich jedoch bei den Al. im Cd. Alexandr. Es ist hier und von Paulus zu dem Hebräischen Texte hinzugesetzt worden, um die Verbindung, in welcher sie den letzten Satz mit dem vorhergehenden gedacht wissen wollten, deutlicher anzuzeigen. Bei der letzten Variante verläßt Paulus die freie Uebersetzung der Al. völlig, sich treuer haltend an den Hebräischen Text, welchen er wahrscheinlich in seiner Membrane vorfand. Der Sinn bleibt aber bei ihm derselbe, so daß Paulus also im Wesentlichen nicht von ihr abweicht. Es muß daher gezeigt werden, in welchem Sinne diese Uebersetzung den Hebräischen Text genommen habe, wenn die Paulinische Ansicht der Stelle klar werden soll.

Man hat die Stelle nach den Al. und Paulus auf folgende Weise zu übersetzen: „denn das Urtheil „vollzieht und beschließet er in Gerechtigkeit; ja beschlossenes Urtheil vollzieht der Herr im Lande.“

Anmerkungen.

λόγος Ausspruch, Urtheil. Λόγον συντελῶν ſc.
ἐστιν ὁ κύριος. Die Worte λόγον σ. sollen das He-
bräische כַּלֵּין wieder geben. Von der Bedeutung des
Piel כִּלָּה vollenden, zu Ende bringen, leite-
ten die Alexandriner für das Substantivum כִּלָּיוֹן die
Bedeutung etwas Vollendetes, Beschlossenes,
ein unwiderruflich gefaßtes Urtheil (de-
cretum) her.*) συντέμνειν ist aber passend gesetzt
worden für חָרַץ; denn an die Urbedeutung des Ab-
schneidens schließt sich in beiden Worten der Begriff
des Beschleunigens, und des schnellen Vol-
lendens, besonders aber auch der Vollendung
mit einem gefaßten Beschlusse in Verbin-
dung gedacht, wie in dem analogen Arabischen
قضى, die Begriffe Vollenden und Beschließen
in einander übergehen[7]). Von dieser letzten Umdeu-

*) Vgl. über das, was sich für diese Deutung aus dem
Sprachgebrauche anführen läßt Note 4.

7) Für die erste Bedeutung des arabischen Wortes vgl. Cor.
Sur. II. 201. 210. XXII, 30.; abgeleitet ist davon die Be-
deutung: Etwas vollständig leisten, bezahlen,
z. B. eine Schuld, vgl. Hariri Conſ. IV. p. 42. Schult.
In der letzteren findet es sich Cor. Sur. III, 47. VI, 2.
Ueber חָרַץ Schultenſii Comment. ad Proverb. Sal. XXI,
5. Der Begriff des Beschleunigens zeigt sich 2 Sam. V,
24. so wie in dem Partic. חָרוּץ schleunig, daher betrieb-
sam, rege, thätig, Spr. X, 4. XXI, 5. u. ö. und
Schelling (Animadverſ. ad loca quaedam Jesajae p.
18. ſqq.) glaubte ihn auch in unserer Stelle zu finden. —
Συντέμνειν λόγον ist bei den Classikern die Rede abkür-

zung
wir das
S. 35—
Stelle,
gebrauc
(S. d
tellen
mü
de

zung (τρόπος) des ursprünglichen Begriffs, fanden wir das von חָרַץ abgeleitete Partic. חָרוּץ, wie oben S. 35. gezeigt, in dem Hebräischen Urtexte unserer Stelle, und eben so können wir, dem Sprachgebrauche der Alexandriner vollkommen gemäß, S. die in der Note 7. angeführten Beweisstellen) auch ihre Uebersetzung desselben auffassen, und müssen wir sie auffassen, wenn wir jene Uebersetzung es Hebräischen für die richtige halten; denn es würde ffenbar wider die Gesetze der hermeneutischen Billigkeit erfahren seyn, wenn man eine Uebersetzung, welche ichtig seyn kann, darum, weil sie zugleich auch alsch seyn könnte, als eine falsche und unrichtige betrachten wollte. In den Worten Λόγον — συντέμνων, „er vollendet und beschließt das Urtheil,“ äre also das Hebräische כִּלָּיוֹן חָרוּץ nicht gerade unichtig übersetzt; dort hieße es nur streng genommen: as Urtheil ist beschlossen worden, wo das Subject יְהֹוָה ohne Mühe gedacht wird, welches der ebersetzer durch die Construktion, welche er wählte συντέμνων sc. ἐστι er beschließt) den Leser hinzu-

---

zen (gl. abschneiden), ins Kurze ziehen, und so beschleunigen; bei den Alex. schließt sich daran aber gleichfalls die Bedeutung beschließen, Jes. XXVIII, 22. wo es mit συντελεῖν, wie hier, verbunden, das, wie wir sagen könnten, Vollendete und Beschlossene, d. i. durchaus, völlig Beschlossene bezeichnet. Dan. IX, 26, wo πόλεμος συντετμημένος ein beschlossener Krieg, und V. 24. „siebenzig Wochen wurden beschlossen (συνετμήθησαν) über dieses Volk.“

zudenken nur erleichterte. Daß aber כִּלָּיוֹן in der Bedeutung λόγος genommen werden könne, läßt sich nach dem Note 4. Angeführten nicht bestreiten. שׁוֹטֵף scheint weder von den Alexandrinern noch von Paulus ausgedrückt zu seyn. Vielleicht daß sie glaubten, das Wort, welches bloß die Fülle, die Größe der Gerechtigkeit ausdrückt, brauche in der Uebersetzung nicht wieder gegeben zu werden, und es daher als ein pleonastisches Verbum copiae ausließen; צְדָקָה mit einer angenommenen Ellipse des ב praefixi aber von dem Partic. חָרוּץ abhängig machten. Oder lasen sie anstatt שׁוֹטֵף nach einer Versetzung, welche so leicht möglich war, שֹׁפֵט, ὁ κρίτης, Jehovah, als Richter, welche Bezeichnung desselben dann, weil sie sich schon aus dem Contexte ergab, aus der Uebersetzung ohne Nachtheil des Lesers wegfallen konnte? — Entscheiden läßt sich darüber nicht mit Sicherheit, doch läugne ich nicht, daß das Letztere für mich einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hat, und wenn man annimmt, sie hätten כ״ חָרֻץ שׁוֹפֵט gelesen, so würde man gewiß in ihrer Uebersetzung nicht viel vermissen. Wie sie צְדָקָה, welches sie durch das eben so vieldeutige δικαιοσύνη wiedergeben, gefaßt haben, läßt sich freilich durch den Context nicht mit Sicherheit ausmitteln. Indessen streitet dieser durchaus nicht dagegen, wenn man bei der gewöhnlichen Bedeutung des Worts Gerechtigkeit stehen bleiben will[8]). Nöthig ist

8) Der ursprüngliche Begriff scheint Geradheit zu seyn, daher Redlichkeit, Rechtschaffenheit, Fröm-

es wenigstens nicht, den Ausdruck mit Koppe von der Wahrhaftigkeit Gottes zu erklären. Freilich weicht der Uebersetzer nach jener Erklärung von seinem Grundtexte ab, doch ohne sich zu sehr von ihm

---

migkeit, besonders auch Aufrichtigkeit, Treuherzigkeit, Wahrhaftigkeit, dann Wohlthätigkeit (er hat rechtschaffen, redlich an ihm gehandelt, d. h. er ist wohlthätig gegen ihn gewesen, sagt man auch im Deutschen) endlich Gerechtigkeit, das Unrecht zugleich als etwas Krummes, Verkehrtes, Ungerades betrachtet. — Im Arabischen haben sich unter صدق mehr die beiden Begriffe 1) gerade, daher aufrichtig, wahrhaft seyn; 2) wohlthätig seyn ausgebildet; denn gütig, gnädig, freundschaftlich seyn, dann Treue halten, welche Bedeutungen man in den verschiedenen Conjugationen antrifft, stehen mit der letztern Hauptbedeutung in der innigsten Berührung, und ergeben sich von selber, wenn man sich mit den Gesetzen, nach welchen die Modification der Grundbedeutungen in den derivirten Formen (Conjugationen) erfolgt, einmal bekannt gemacht hat. — Eben so läßt es sich nun auch einsehen, wie הִצְדִּיק ein Lossprechen im Gerichte, Begnädigen, bezeichnen könne; eigentlich wäre es ein redlich Machen. Derjenige, welchem durch eine Klage irgend eine Schuld aufgebürdet wird, wird durch die Klage, so zu sagen verunredlicht; der Richter aber, welcher ihn von der Klage und der durch sie ihm aufgebürdeten Schuld losspricht, befreit ihn zugleich von seiner Unredlichkeit, er macht ihn wieder redlich, rechtschaffen. So findet sich bei den Alex. und im N. T. allerdings auch das Verbum δικαιόω gebraucht, wenn es gleich im reinen Griechisch nichts anders bedeutet, als δίκαιον νομίζειν (Schol. ad Sophoclis Trach. v. 1246.) So wenig man aber das Substantivum צְדָקָה aus einer Bedeutung, welche das Verbum nur im Hiphil hat, durch Begnadigung erklären kann, (wie sich auch in keiner Stelle erweislich diese Bedeutung findet) indem die

zu entfernen, wenn man nur in seinem δικαιοσύνη, wozu man allerdings durch den Context befugt ist, den Nebenbegriff: Gerechtigkeit, wie sie sich in der Bestrafung äußert, strafende Gerechtigkeit,

---

Form des Substantivs durchaus keine Ableitung aus dem Hiphil gestattet; eben so wenig darf man für das hellenistische δικαιοσύνη, wie man wohl gethan, die Bedeutung Begnadigung aus dem Verbo δικαιόω ableiten. Auch läßt sich diese Bedeutung des Worts in keiner einzigen Stelle, weder der Alex. noch des N. T's mit Sicherheit nachweisen. Es ist mir nicht unbekannt, wie man sich zum Erweise dieser Bedeutung besonders der Paulinischen Phrase δικαιοσύνη θεοῦ bedient hat, (Vgl. Jo. Laur. Zimmermann de vi atque sensu δικαιοσύνης Θεοῦ N. T. cum exegesi locorum huc pertinentium. Marburgi 1789.) aber ich finde in keiner der Stellen, wo diese schwierige Phrase vorkömmt, einen Grund, die gewöhnliche Bedeutung des Worts δικαιοσύνη, Rechtschaffenheit, Redlichkeit, zu verlassen. Δικαιοσύνη Θεοῦ ist immer Rechtschaffenheit von Gott, eine göttliche Rechtschaffenheit, d. i. eine von Gott gegebene, ertheilte, oder, welches dasselbe sagt, eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, eine Rechtschaffenheit aus Glauben, denn indem sie aus Glauben fließt, fließt sie auch aus Gott, ist sie also göttlich, indem der Glaube als θεοῦ τὸ δῶρον (Eph. II. 8.) nach der Ansicht Pauli begriffen werden muß. — Es ist also diese δ. θ. nichts anders, als das recht Handeln aus Glauben, das recht Handeln aus Religion, oder in Beziehung auf Gott, im Bewußtseyn von Gott. Entgegen steht ihr die ἰδία δικαιοσύνη (Röm. X, 3.) die eigene Rechtschaffenheit; d. i. eine jede Art des recht Handelns, welche sich der Mensch aus eigener Willkühr, ohne Gott bildet, wie geschiehet, wenn er nach einem Sittengesetze, als durch sich selber in der menschlichen Natur seyend, und als ob dasselbe sein eigenes Princip wäre, und kein höheres kennte, handelt, die Sittlichkeit nicht als Bedingung, sondern

inden will; wie denn auch δικαιοσύνη, wenn es in
er Bedeutung Gerechtigkeit sich findet, gewöhnlich

---

als Princip des Grundtriebes nach Seeligkeit betrachtet, wo denn seine Tugenden selber glänzende Laster (splendida vitia) werden, und seine Weisheit eine Thorheit, (μωρία) 1 Cor. III, 19. Vgl. Daub's Einleitung in die Dogmatik S. 36 — 46. Oder, wenn er die Werke des Gesetzes, (ἔργα νόμου) an sich betrachtet, als den Grund der Seeligkeit, da dieser doch nicht darin liegt, daß diese Werke, sondern darin, daß sie im Glauben geschehen, und in der Verbindung jener mit diesem, und umgekehrt, also in einem Glauben im Handeln und Handeln im Glauben gesucht werden soll, indem das Eine ohne das Andre immer ungöttlich ist und bleibt. — Darin setzt daher Paulus das große Verdienst Christi, daß er diese Art des rechthandelns (ὁδὸς δικαιοσύνης) die göttliche, aus Glauben, den Menschen geoffenbart habe, und darin die göttliche Kraft zur Seligkeit in dem Evangelio, daß (Röm. I, 17.) „durch dasselbe sich „offenbare die Rechtschaffenheit von Gott, (θεοῦ) die „aus dem Glauben (ἐκ πίστεως sc. δικαιοσύνη, nicht „ἀποκαλύπτεται) und zwar zum Glauben." (εἰς πίστιν, denn wie aus dem Glauben diese Rechtschaffenheit entsteht, so führt sie wieder zu ihm, ihn selber vermehrend und erhöhend.) So hatte es schon früher geheißen: „der Rechtschaffene aus Glauben" (denn so müssen die Worte verbunden werden, wie der Zusammenhang von V. 16. 17. denn deutlich genug verräth, daß P. diesen Sinn habe in das Citat legen wollen) „werde selig leben!" (ζήσεται) In diesen Worten liegt die Grundidee des Briefes, gleichsam die Wurzel, aus welcher die ganze epistolische Abhandlung mit allen ihren Verzweigungen hervorgeht und emporwächst. Sie aber in ihrem ganzen Wachsthume zu verfolgen, würde die Grenzen dieser Anmerkung, welche ohnedem schon beinahe zu einer Abhandlung gediehen, ungebührlich erweitern. Diese Ausführung, so wie die vollständige Beweisführung für die angegebene Bedeutung der Phrase δικαιοσύνη θεοῦ hoffe ich aber in besondern Abhandlungen zu geben im Stande zu seyn.

in der doppelten Beziehung, gerechte Belohnung und gerechte Bestrafung genommen werden muß. Vgl. Apgsch. XVII, 31. Offenb. XIX, 11. — Der Sinn, in welchem die Alex. und Paulus den 23. V. nehmen, ergiebt sich aus dem, was wir über V. 22. erinnerten, von selber. Λόγος συντετμημένος ist demnach der beschlossene Urtheilsspruch, dessen Ausführung durch ποιεῖν angedeutet ist, und die Worte stimmen mit dem Hebräischen Texte, wenn man die Wiederholung λόγον σ. und die freie Uebersetzung ἐν — οἰκ., von welcher schon oben geredet, wegnimmt, durchaus überein.

Es fragt sich nun: „was dachten sich die Alex. „und Paulus unter diesem λόγῳ θεοῦ, diesem gött„lichen Urtheilsspruche, welcher, einmal unwiderruflich, „und in Gerechtigkeit beschlossen, nun im ganzen Lande „ausgeführt werden sollte?" Der Zusammenhang bei dem Alex. scheint nothwendig zu fordern, daß wir diesen λόγον θεοῦ bei ihnen auf das vorhergehende Orakel über Israels Bekehrung und Befreiung (V. 20 — 22.) beziehen. Dieser Ausspruch, daß der übrig gebliebene Theil der Israeliten (τὸ κατάλειμμα) sich zu Jehovah wenden, und durch ihn befreiet werden solle aus dem Lande der Verbannung, war, als prophetisches Orakel auch ein Gottesurtheil; (λόγος κυρίου) und er sollte allgemein und unwiderruflich in oder durch strafende Gerechtigkeit, wie beschlossen, so vollführt werden. Darum heißt es V. 24: „Fürchte „dich nicht, mein Volk, ihr Bewohner Zions, vor den „Assyriern!" — denn die Befreiung von ihnen war

durch ein Gottesurtheil beschlossen, und mußte demnach unfehlbar vollzogen werden. — In diesem Sinne, welcher von der oben gegebenen Erklärung des Hebräischen Textes, welche ich für die richtige halte, freilich abweichend ist, nahm der Alex. Uebersetzer denselben. Die Differenz, welche dadurch wirklich entsteht, auch wenn man in כִּלָּיוֹן חָרוּץ gleichfalls ein beschlossenes Urtheil finden wollte, fließt indeß wieder zusammen, wenn man bedenkt, daß die Zerstörung Assyriens, nach der Ansicht des Propheten, die Erlösung Israels (das σωθήσεται des Al.) zur unmittelbaren Folge haben mußte, also ein λόγος θεοῦ, welcher sich auf jene bezog, zugleich auch als diese betreffend angesehen werden konnte.

Auf diese Weise würden also wenigstens in dieser Stelle die Alex., oder der Alex. von einer Verunstaltung der Urschrift freigesprochen werden müssen, und Paulus würde, da er mit unerheblichen, oder doch erklärlichen Varianten ihrem Texte folgt, wenn er zugleich die Worte in ihrem Sinn genommmen hätte, sich an dem Sinn des Propheten nicht sonderlich versündigt haben. Gestattet aber der Zusammenhang der Rede bei Paulus, die Worte des Jesajanischen Orakels in demselben Sinne zu fassen, wie die Uebersetzung der Alexandriner?

Paulus führt den Ausspruch des Jesaja an, um darzuthun, daß Gott nach seinem Willen, (θέλων V. 18. τῷ βουλήματι αὐτοῦ V. 19) ungebunden durch die Ansprüche oder Forderungen der Menschen, seine Wohlthaten (V. 15.) und seine Strafen (V. 17)

ertheile; daß er demnach, als frei im Strafen, den Sünder in Langmuth schonend ertrage, obgleich derselbe unfehlbar Strafe zu erwarten habe (σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν) damit er, durch die Verzögerung, sein Strafen nur größer, gerechter und mächtiger beweise. Als frei in Ertheilung von Wohlthaten überströme er aber, nach seiner Güte, mit einer Fülle von Wohlthaten und Seligkeit (δόξα) diejenigen, welche er schon lange zuvor, solche zu empfahen, ersehen hatte (σκεύη ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν). Als frei im Beseligen und Bestrafen lade er ferner zu dem Genusse der großen Wohlthaten des Christenthums nicht bloß sein Volk, die Juden, welche göttliche Wohlthaten aller Art als Recht, als etwas ihnen Gebührendes forderten, sondern auch die Heiden, ein, welche nach der Ansicht des Juden durchaus keine Ansprüche auf göttliche Wohlthaten sich zueignen konnten. So erscheine Gott auch in dem heiligen Religionsbuche. In einem Ausspruche des Hosea heiße es: Gott entziehe seine Liebe seinem, dem Gottesvolke, und ertheile sie einem Andern, welches er zuvor nicht geliebt. Eben so frei, heiße es alsdann, schenke er dem verstoßenen Volke seine Liebe wieder, nehme er es wieder als sein Volk an. Etwas Aehnliches muß nun in dem liegen, was aus Jesaja, gleich nach den Stellen aus dem Hosea, angeführt wird. Auch hier erscheint Gott, wenn wir der Deutung der Alex. folgen, als frei sich erlesend den Ueberrest des durch die Verbannung genugsam gestraften Israelitenvolkes zur Rückkehr ins Vaterland.

Daher heißt diese Rückkehr ein Urtheilsspruch, ein Beschluß (λόγος) der Gottheit, beschlossen in Gerechtigkeit und allgemein vollzogen. Als frei im Beseligen und Bestrafen erscheint hier Gott. Denn wenn Gott das Volk, welches sein Volk war, strafte, es in die Verbannung sendend, so war es nicht das Volk gewesen, um deswillen Gott seine Wohlthaten zu ertheilen genöthigt gewesen wäre. Der Israelit freute sich der Liebe Gottes nicht als Israelit, und weil sie ihm als solchen gebührte, so daß er auf Liebe Gottes und Wohlthaten desselben, weil er zu dem Israelitenvolke gehörte, Ansprüche hätte geltend machen können, und Gott also in seiner Neigung zum Beseligen an sein Volk, wie dieses zu Paulus Zeiten größtentheils wähnte, gebunden gewesen wäre. Denn wäre das Verhältniß des Israelitenvolkes zu Gott ein solches gewesen, so hätte es nicht seine großen Vorzüge verlieren, nicht gestraft, ja von Gott verstoßen werden können. Nein, Gott schenkte diesem Volke die Wohlthaten und Segnungen, welche es früher genoß, aus Huld und Güte, als Wohlthaten, nach dem Willen des gütigen Gebers allein ertheilt. Daß Paulus diesen Sinn in das Orakel gelegt habe, beweist die Art, wie er dasselbe mit dem Doppelspruche des Hosea zusammenstellt, und die ganze Gedankenfolge, welche sich in seinen Sätzen kund giebt. Dieser Sinn ließ sich aber auch in der Uebersetzung der Alex. finden, und Paulus brauchte ihre Worte nur in ihrem Sinne zu nehmen, um den seinigen gleichfalls daraus herzuleiten. Inwiefern nun, wie oben ge-

zeigt wurde, der Sinn der Alex. Uebersetzung allerdings wenigstens mittelbar, auch in dem Texte des Propheten selber liegt, müssen wir Paulus von einer Verunstaltung des prophetischen Sinns, von einer Verdrehung seines Gedankens frei sprechen, wenn sich gleich nicht läugnen läßt, daß er etwas aus den Worten des Propheten, und selbst aus denen der Uebersetzung hergeleitet habe, was sich nicht beim ersten Blick, und nicht aus der genauesten grammatisch-historischen Interpretation der Stelle ergeben mag, wenn gleich die Uebersetzung ihn näher dahin führen konnte, als der Urtext. Denn nach diesem ist die Rede nicht von einer, dem Gottesvolke ertheilten Wohlthat, (der Rückkehr aus dem Exil) sondern von der Bekehrung des Volkes, (der Rückkehr desselben zu seinem Gotte, als der Bedingung, unter welcher es sich der Wohlthaten desselben allein freuen konnte) und von einem Beschlusse Gottes, nicht über sein Volk, sondern über den Feind desselben, den Assyrer, zu seiner Zerstörung und politischen Vernichtung. — Der Uebersetzer aber ging weiter, und fand in der Stelle auch die durch die Eroberung des Assyrischen Reichs bedingte Rückkehr des Volkes, und den Beschluß Gottes über dieselbe. — Daß aber dieser Beschluß Gottes über sein Volk ein freier, und nicht bedingt durch das Verhältniß, in welchem dasselbe zu ihm stand, gewesen sey, ist eine Folgerung, welche Paulus aus der Stelle zu seinem Zwecke, einem schädlichen Wahn seiner jüdischen Zeitgenossen zu begegnen, herzuleiten sich berechtigt glaubte.

Eine

Eine Beziehung auf die Rückkehr des Volkes aus dem Exil lag also nicht unmittelbar in dem Orakelausspruche des Propheten, sie wurde hineingetragen durch die falsche Auffassung des Wortes יָשׁוּב bei den Alex., welches, durch σωθήσεται von ihnen gegeben, auf eine Erlösung durch Rückkehr aus dem Exil führte. In dem Sinne des Propheten lag ohne Zweifel auch der Gedanke an diese, in den Worten lag sie nicht; denn wenn man auch sonst die Uebersetzung der Alex. von diesem Orakel als die richtige geltend machen wollte, und vielleicht könnte, wie früher angedeutet, so würde man doch bei der Deutung dieses Ausdrucks immer einigen Anstoß finden. Velthusen, welcher diese Meinung durchzuführen suchte, sah sich daher genöthigt, wenigstens in der Erklärung von ישׁוּב von den Alex. abzuweichen 9).

Wenn daher Velthusen (l. c. p. 395.) zu dem Resultat gelangt: „fateamur oportet, genuinum esse sensum oraculi non tam ab Apostolo ad conditionem Judaeorum temere accommodatum, quam ab ipso propheta eodem directum,“ so

9) Er übersetzt die Stelle: Supererunt in eo (populo) qui sese (sincera fide) conversuri sint (ad praepotens illud Numen). Vgl. seine Comment. Theol. Vol. V. pag. 395. Es fragt sich aber, ob man σώζεσθαι von einem Erlöstwerden durch Bekehrung irgend jemals finde, und wenn dieß der Fall wäre, ob man dies Erlöstwerden, als Folge der Bekehrung, für gleichbedeutend mit dem Bekehren selber geradezu auffassen dürfe?

können wir zwar das Letztere nicht annehmen, ohne uns aber deßhalb zu dem andern, einer verwegnen und frivolen Accommodation, zu verstehen. Der Apostel fand einen tiefern Sinn in dem Propheten, welcher sich nicht gerade in seinen Worten kund thut, zu welchem er aber durch einen Irrthum der Alexandriner geleitet wurde, und welchen er zu seinem Zwecke, einen verderblichen Wahn seiner Jüdischen Zeitgenossen zu begegnen, weislich benutzt hat. Es braucht nicht gerade Alles in Worten zu stehen, was ein tiefer Schriftsteller oder Redner kund thun will, und dem denkenden Leser oder Hörer muß sein Recht nicht verkümmert werden, weiter zu forschen. — Wir sollen die Schrift nicht bloß lesen und erklären, sondern vor Allem in ihr forschen (ἐρευνᾶν), wie es Jesus und die Apostel wirklich gethan haben. Der grammatisch-historischen Interpretation soll damit keinesweges entgegen geredet werden. Sie ist die durchaus nothwendige Bedingung, um bei der Forschung vor Irrthum verwahrt zu bleiben, und ihre Vernachlässigung hat Wahn und Irrthümer erzeugen müssen, und wirklich erzeugt. Aber wir müssen auch nicht vergessen, daß sie nur zu dem Buchstaben führt, und man den Sinn des Buchstabens vortrefflich gefaßt haben könne, ohne den Sinn des Geistes zu verstehen. Darum ist zum vollen Verständniß der Schrift Religion nothwendige Bedingung, und in Rücksicht des rechten Sehens in der Schrift gilt noch immer der Ausspruch des Augustinus: In tantum videmus, in quantum morimur huic seculo.

quantum autem huic vivimus, non videus! —

Im 29. Verse heißt es bei Paulus: „Und gleich wie Jesaja vorhergesagt hatte: „„wenn nicht der „Herr, Zebaoth, uns Nachkommen (σπέρμα) gelassen „hätte, wie Sodom wären wir geworden, Gomorrha „gleich worden.““

Der Ausdruck προείρηκεν bezieht sich darauf, daß e anzuführende Ausspruch des Jesaja sich schon I, findet, da der vorhergehende sich später, X, 22. z. fand. Es läßt sich daraus also immer folgern, ß die Orakel des Jesaja schon damals in einer ähnhen Folge, wie jetzt, müssen gestanden haben, und ß also die „kritische Confusion,“ welche man wenigns in dem ersten Theile der unter Jesaja's Namen rhandenen Orakelsammlung wahrzunehmen geglaubt t, schon damals, wenn sie überhaupt Statt findet, derselben müsse geherscht haben.

Auch durch diesen prophetischen Ausspruch soll r Gedanke von Neuem ausgedrückt werden, daß ott schon in der Vorzeit seinem Volke die Wohltha. t habe entziehen können, und daß es in seiner üte liege, wenn ein Theil desselben gerettet sey; nn frei und sonder Zwang habe er von jeher gewal. im Seegnen und Strafen. —

Paulus folgt in seinem Citate genau dem Texte, lchen wir bei den Alex. lesen. Auffallend ist bei sen und Paulus aber der Ausdruck σπέρμα, für s Hebräische שָׂרִיד gesetzt. — שָׂרִיד bezeichnet den ntronnenen aus einer Schlacht, daher dann den

Ueberrest = שְׁאָר Jes. X, 22. oder τὸ κατάλειμμα, von שָׂרַד entfliehen, einer Niederlage entkommen, Jes. X, 20. In der letztern Bedeutung drücken die Alex. das Substantivum Hiob XX, 21. durch ὑπόλειμμα, aus. Wie kommen sie nun dazu, hier das Wort durch σπέρμα, welches eine ganz andere Bedeutung giebt, auszudrücken? Haben sie זֶרַע gelesen, welches sie so zu geben gewohnt sind? Oder nahmen sie, wie Rosenmüller (Scholia ad Jes. I, 9.) glaubt, als ursprüngliche Bedeutung von שָׂרִיד übriggebliebenes Saatkorn, semen superstes an, und leiteten davon die Bedeutung Ueberbleibsel ab, sich in unserer Stelle jedoch haltend an die Grundbedeutung, so daß man streng zu übersetzen hätte: „wenn uns Jehovah nicht Saatkorn „(σπέρμα) gelassen hätte, so" u. s. w. Für diese Erklärung scheint mir die Peschito bei Röm. IX, 29 zu sprechen; denn diese findet in jenem σπέρμα ebenfalls die Bedeutung Ueberrest, und giebt es daher durch ܫܪܟܐ. Von einer andern Lesart, κατάλειμμα oder ὑπόλειμμα aber, aus welcher diese Uebersetzung erwachsen seyn könnte, finden sich keine Spuren, und daß der Syrische Uebersetzer, mit Verlassung seines Paulinischen Textes, sich dem Originale treuer angeschmiegt habe, hat man keine Gründe zu muthmaßen.

Endlich verdient noch der, vom Alexandriner und Paulus beibehaltene Hebräische Ausdruck σαβαώθ unsere Aufmerksamkeit. In den meisten alttestamentlichen Schriften hat ihn jener gegeben durch παντοκράτωρ, nur im 1. Buch Samuel, und im Jesaja be-

hält der Uebersetzer σαβαώϑ bei, ein nicht undeutliches Merkmal, daß in diesen Büchern ein anderer Uebersetzer seine Kräfte versucht habe. Was aber den Hebräischen Namen selber anbelangt, so steht יהוה צבאות elliptisch für יהוה אלהי צבאות; denn Jehovah, als Eigenname, kann schon der Natur der Sache nach nicht im Genitivverhältnisse stehend gedacht werden. Man hat also zu übersetzen: Jehovah, der Gott der Heere. Man streitet, ob unter Heeren in dieser Phrase die Kriegsheere der Israeliten verstanden werden müssen, so daß Jehovah, der Heere Gott, den Kriegesgott bezeichnete, welcher die Heere seines Volkes leitet, und zum Siege führt, ähnlich dem Ausdrucke אֵל גִּבּוֹר, der Heldengott, Jes. X, 21. von Jehovah, so wie IX, 5. von seinem Stellvertreter, dem Gotteskönige (משיח יהוה Ps. II, 2.) gebraucht. Den theokratischen Begriffen der Hebräer, nach denen Jehovah auch als oberster Heerführer gedacht wird, ist diese Erklärung völlig angemessen. Als Symbol dieses Kriegesoder Heeresgottes diente die Bundeslade, deren Gegenwart im Heere daher sicheres Vertrauen auf Sieg einflößte, (Vgl. 1 Sam. IV.) so wie ihre Wegnehmung durch den Feind den Muth des streitenden Heeres völlig niederschlug. Daher die Triumphlieder an die Bundeslade, wenn sie siegreich heimkehrte aus dem Feldzuge, von welchen Ps. LXVIII. wohl eines der schönsten und merkwürdigsten.

Andere verstehen unter den Heeren (צבאות)

die Gestirne, weil sie ein Himmelsheer (צבא השמים) heißen. 5. Mos. IV, 19. 1 Kön. XXII, 19. Jehovah Zebaoth bezeichne also den Gott der Gestirne, der großen Himmesheere, d. h. den Allherrscher, (παντοκράτωρ) wie die Alexandriner sich den Ausdruck erklärten. Beide Erklärungen lassen sich indessen vereinigen, wenn man annimmt, daß der Gottesname in den verschiedenen religiösen Bildungsperioden des Volkes auch einen verschiedenen Umfang der Bedeutung erhalten habe. Der frühere Israelit dachte sich Jehovah, nach nationellem Particularismus, als seinen Volksgott allein, der Heeresgott war ihm der Lenker seiner Heere. Als sich aber in der Folge, nach dem Exil, und zur Zeit der Alexandriner der Begriff von Jehovah überhaupt mehr und mehr vergeistigte, konnte man bei einer so beschränkten Ansicht nicht stehen bleiben. Darum suchte man denn auch in den uralten Gottesnamen eine weitere und höhere Bedeutung zu legen, und der Heeresgott bezeichnete nun den großen, erhabenen Lenker und Regierer der Himmelsheere, den Gott des Alls, παντοκράτορα.

IV.

Ueber die Zeit der Abfassung des Briefes an die Galater.

Von

Dr. Carl August Gottlieb Keil.

So groß auch die Verschiedenheit der Meinungen über die Zeit der Abfassung dieses Briefes unter den Auslegern und den Verfassern der sogenannten Einleitungen in die Bücher des N. T. bisher noch immer gewesen ist, so sind sie doch, so viel mir bekannt ist, alle [1]) darin mit einander einverstanden, daß derselbe erst

---

1) Einen einzigen ausgenommen, Herrn M. Joh. Christ. Fischer, jetzigen Pfarrer zu Staußitz, und ehemaligen Zuhörer von mir, der durch weitere Verfolgung der über die Gal. II. 1. erwähnte Reise des Apostels nach

nach der Versammlung der Apostel zu Jerusalem geschrieben worden sey; nur aber theilen sie sich darin noch in zwei verschiedene Meinungen, daß ihn einige nach dem ersten, andere nach einem zweiten Aufenthalt des Apostels in Galatien geschrieben seyn lassen. So unrichtig indeß diese letztere Annahme ist, eben so irrig und ungegründet ist auch die erste, ja sie ist sogar noch ungegründeter, als diese, da sie auch nicht den geringsten scheinbaren Grund in dem Briefe selbst für sich, sondern vielmehr den ganzen Inhalt desselben wider sich hat, diese aber wenigstens durch das Mährchen [illegible] in der bekannten Stelle Kap. IV, 13. allerdings einigermaßen begünstiget zu werden scheint. Daher ist es in der That zu verwundern, daß diese letztere Meinung, dieses scheinbaren Grundes ungeachtet, jetzt gleichwohl nur noch die wenigsten Freunde und Vertheidiger hat.*)

Jerusalem früherhin von mir aufgestellten Behauptung ebenfalls zu der Ueberzeugung gebracht worden ist, daß der Brief noch vor dieser Versammlung müsse geschrieben worden seyn, und sie daher auch in einer noch als Pfarrer zu Weberstädt von ihm herausgegebenen Glückwünschungsschrift de tempore, quo epistola Pauli ad Galatas scripta fuerit? Longosaliss. 1808. 4. öffentlich mitgetheilt hat.

*) Es haben sich nämlich unter den Neuern mehr nicht als drei Gelehrte für dieselbe erklärt, Hänlein in der Einleitung in die Schriften des N. T. 3r. Th. S. 407. der zweiten Ausgabe, und im Lehrbuch der Einleitung S. 436. Hug ebenfalls in seiner Einleitung in die Schriften des N. T. Th. 2. S. 235. und Eichhorn in der seinigen, 3. Th. S. 71 u. 85. Heß aber, der zwar dieses Schreiben an die Galater in seiner Geschichte und Schriften der Apostel Jesu erst nach der durch Apostelgesch.

da im Gegentheil jene allgemein für richtig anerkannt, und überall als entschieden gewiß vorausgesetzt wird. Da sie dies nun aber meiner so eben geäußerten Ueberzeugung nach ganz und gar nicht ist, so muß ich billig, meinem bereits im vorigen Stücke dieser Zeitschrift gethanen Versprechen zufolge, die Gründe dieser Behauptung etwas näher aus einander setzen, und es versuchen, ob ich sie auch für andere überzeugend darstellen könne.

Es sind deren namentlich drei, die mir diese Ueberzeugung nicht sowohl abgewonnen, als vielmehr aufgedrungen haben. Den ersten bietet die im ersten und zweiten Kapitel enthaltene Erzählung von dem, was Paulus nach seiner Bekehrung zum Christenthume unternommen, und wo er sich aufgehalten hatte, und namentlich die von seinen Reisen nach Jerusalem dar. Zu dieser Erzählung sahe er sich, wie sich aus dem Inhalte des Briefes deutlich ergiebt, und wie daher auch allgemein zugestanden wird, durch die Nothwendigkeit der Behauptung der Selbstständigkeit, oder vielmehr des göttlichen Ansehens, seiner Lehre, so wie der Genehmigung derselben von Seiten der übrigen Apostel veranlaßt. Da man nämlich seine Lehre, besonders so weit sie das Verhältniß des Christenthums zu dem

---

XVIII, 23. erwähnten Durchreise des Apostels durch Galatien einrückt, meint jedoch Th. II. S. 501. der neuesten Ausgabe, daß es vielleicht schon vor dieser Durchreise, und also bloß nach einem einmaligen Aufenthalte des Apostels daselbst verfertigt worden sey.

Judenthume betraf, bei den Galatischen Gemeinden verdächtig zu machen, und sie als eine von der Lehre der übrigen Apostel offenbar abweichende vorzustellen versucht hatte, so glaubte er diesem Vorwurfe nicht besser begegnen zu können, als wenn er zeigte, daß er das, was er lehre, keiner andern, als der Belehrung Gottes selbst zu verdanken habe, daß es aber auch, so bald er Gelegenheit erhalten hätte, die übrigen Apostel damit bekannt zu machen, den Beifall dieser erlangt habe, und von ihnen vollkommen genehmigt worden sey, und eben dies ist es daher, was er durch diese Erzählung zu bewirken sich bemühete. Dem zufolge erklärt er daher gleich anfänglich Kap. I, 16 fg. daß, als er von Gott zur Verkündigung der Lehre seines Sohnes berufen, und mit derselben bekannt gemacht worden sey, er auf nichts weniger als darauf bedacht gewesen, etwa sogleich nach Jerusalem zu reisen, und sich mit den übrigen Aposteln zu besprechen, sondern sich vielmehr erst drei Jahre nachher, nachdem er sich indeß in Arabien und zu Damaskus aufgehalten gehabt habe, auf kurze Zeit dahin begeben habe, um mit dem Petrus eine persönliche Bekanntschaft anzuknüpfen, damals aber nicht länger als 15 Tage daselbst verweilet, und außer dem Petrus keinen der übrigen Apostel weiter als den Jacobus zu sehen Gelegenheit gehabt, nachher aber sich mehrere Jahre hindurch in Syrien und Cilicien aufgehalten habe. Sodann aber kommt er im Kap. 2. zu seinem zweiten etwas längern Aufenthalte in Jerusalem, bei welchem er allerdings Gelegenheit gehabt habe, die Apostel mit dem, was und

wie er lehre, bekannt zu machen, und dieß, wie er V. 2. sagt, selbst absichtlich gesucht habe, erklären aber dabei zugleich, daß sie eben so wenig etwas an seiner Lehre auszusetzen, als ihr hinzuzufügen gehabt hätten, und ausdrücklich mit ihm dahin übereingekommen wären, daß er sich vorzüglich die Bekehrung der Heyden angelegen seyn lassen sollte, so wie sie vorzüglich auf die der Juden bedacht seyn würden. Wenn er nun nachher vor Abfassung dieses Briefes auch zum drittenmale nach Jerusalem zu der daselbst über die Beantwortung der Frage, ob die Beschneidung und die Beobachtung der übrigen jüdischen Gebräuche auch den Heyden-Christen als nothwendig aufzuerlegen sey oder nicht? anzustellenden Berathschlagung mit den übrigen Aposteln gereiset wäre, so hätte er diese dritte Reise, da ihre Absicht in so genauer Verbindung mit dem Gegenstande dieses Briefes stand, hier nothwendig ebenfalls erwähnen müssen, weil man außerdem sogleich hätte sagen können, daß er es bei diesem Aufenthalte zu Jerusalem gewiß werde erfahren haben, daß seine Lehre nicht ganz mit der der übrigen Apostel übereinstimme, und er daher eben deßwegen absichtlich von demselben geschwiegen habe. Gleichwohl aber erwähnt er diese Reise keinesweges, sondern schreitet vielmehr in seiner Erzählung nur bis in die Zeit kurz vor derselben fort. Denn was er nach der Beschreibung seines zweiten Aufenthaltes zu Jerusalem, von seinem Zwiespalt mit dem Apostel Petrus zu Antiochien erwähnt, ist, wie sich aus dem weiter unten zu Bemerkenden ergeben wird, offenbar noch vor jener dritten Reise er-

folget. Was ist daher wohl natürlicher, als daß diese ganze dritte Reise nach Jerusalem damals, als dieser Brief an die Galater von ihm erlassen wurde, noch gar nicht erfolgt gewesen sey, und daß die Abfassung desselben eben in die Zeit falle, bei welcher Paulus in seiner Erzählung stehen bleibt, nämlich in die Zwischenzeit von seinem Wortwechsel mit dem Petrus zu Antiochien und seiner Reise zur Versammlung in Jerusalem?[3]) Daß aber an diese letztere bei der in diesem Kap. 2. dieses Briefes erwähnten keinesweges zu denken sey, darüber habe ich jetzt wohl nicht mehr nöthig, auch nur ein Wort weiter zu verlieren, da ich dieß bereits früher in einer besondern Abhandlung, und wie es scheint, zur Befriedigung der meisten[4]) mit mehreren erwiesen habe, und es sich, wie ich hoffe, auch noch aus dem Verfolge dieser Abhandlung bis zur Evidenz ergeben wird.

---

3) Auf jeden Fall muß die Abfassung dieses Briefes nach derjenigen Reise nach Jerusalem, bei welcher Paulus hier stehen bleibt, und noch vor dem Antritte einer neuen Reise dahin erfolget seyn, wie dieß schon der verewigte Griesbach sehr richtig erkannt hat, in dessen von Herrn Steiner herausgegebenen Vorlesungen über die Hermeneut. des N. T. sich S. 139. folgende Bemerkung findet: So schließen wir: Paulus kann vor Abfassung des Briefes an die Galater nicht öfter in Jerusalem gewesen seyn, als er selbst angiebt Kap. 1, 17. 18. 2, 1.

4) Wenigstens haben dieser Behauptung seit Erscheinung jener Abhandlung ungleich mehrere beigestimmt, als ihr widersprochen.

Es kann dieß nämlich, außer den ehemals schon dafür aufgestellten Gründen auch deswegen nicht angenommeu werden, weil der Apostel des auf dieser Versammlung zu Jerusalem von den Aposteln abgefaßten und auch den übrigen Gemeinden durch ihn und seine Gefährten mitgetheilten Beschlusses auch nicht mit einer Sylbe erwähnet; und dieß ist zugleich ein zweiter Grund, um dessen willen die Abfassung dieses Briefes, wie mir dünkt, in die Zeit vor dieser Versammlung gesetzt werden muß. Da sich nämlich die Absicht dieser Versammlung und gemeinschaftlichen Berathschlagung auf eben dieselbe Streitfrage bezog, mit deren Beantwortung sich Paulus in diesem Briefe beschäftiget, obwohl die Beobachtung der mosaischen Gebräuche und namentlich die Annahme der Beschneidung den Heyden-Christen ebenfalls zur Pflicht zu machen sey oder nicht? und man zugleich von Seiten derer, die eine andere Lehre, als die seinige war, unter den Galatern zu verbreiten suchten, behauptete, daß eben diese auch zugleich mit der der übrigen Apostel auf das genaueste übereinstimme, die Paulinische hingegen ganz von ihr verschieden sey; so hätte er diesem Vorwurfe nicht besser und schicklicher begegnen können, als wenn er die Galater auf den von den gesammten Aposteln zu Jerusalem gefaßten Beschluß verwiesen hätte. Ja es hätte dieser Vorwurf gar nicht einmal Statt finden, und dem Apostel auch nur mit einigem Anscheine der Wahrheit gemacht werden können, wenn die Bekehrung der Galater zum Christenthume erst während seiner ersten Missionsreise nach jener Versammlung bei der Apstgsch.

XVI, 6. erwähnten Gelegenheit erfolgt, und bald nachher dieser Brief an sie erlassen worden wäre, wie ein großer Theil der neuern Gelehrten[5]) annimmt. Denn dann hätte er ihnen ja nach der Erzählung des Lucas Apstgsch. XVI, 4. auch zugleich diesen Beschluß der Apostel mit bekannt gemacht, und so hätte es demnach am Tage gelegen, daß auch diese nichts mehr von der Beschneidung und der Beobachtung der übrigen mosaischen Gebräuche, einige wenige ausgenommen, hätten wissen wollen. Da er nun aber dieses Beschlusses gleichwohl in dem ganzen Briefe auch nicht mit einer Sylbe erwähnt, was bei einer so genauen Verbindung mit der Veranlassung und dem gazen Inhalte des Briefes in der That höchst auffallend ist,[6]) und ihm jener Vorwurf nothwendig gemacht worden seyn muß, da er ihm an mehrern Stellen des Briefes

5) Namentlich Michaelis, Hänlein u. Joh. Ern. Chr. Schmidt in seiner historisch-kritischen Einleitung ins N. T. 1. Th. S. 244. f.

6) Zwar geschieht dieß auch in anderen Briefen nicht, in denen gleichwohl derselbe Gegenstand abgehandelt wird, wie z. B. namentlich in dem Briefe an die Colosser; allein dieser fällt nicht nur als ein in dem Gefängnisse des Apostels zu Rom geschriebener Brief in ungleich spätere Zeiten, sondern Paulus hatte hier auch keine so dringende Aufforderung, die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der der Apostel darzuthun, als in dem Briefe an die Galater, und konnte es daher blos dabei bewenden lassen, die Richtigkeit seiner Behauptung von der nun aufgehobenen Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für Christen durch anderweitige Gründe zu bestätigen.

sichtbar entgegen arbeitet; so kann jener Beschluß
mals offenbar noch gar nicht gefaßt, und unter
n Galatern noch nicht bekannt gewesen seyn.
och ergiebt sich dieß nicht bloß aus dem Stillschwei-
n des Apostels von demselben, sondern auch aus dem
ihalte des Briefes selbst. Denn offenbar gehet Pau-
s in diesem Briefe noch etwas weiter, als die Apostel
iem Beschlusse zufolge gegangen wissen wollten, in-
m er die Beibehaltung jüdischer Gebräuche durchaus
ßbilliget, und die Christen ganz von der Befolgung
s mosaischen Gesetzes entbunden wissen will. Dies
weist nicht nur das, was er nach Kap. II, 14. ff.
gen den Petrus geäußert hat, sondern auch die Kap.
, 3 fg. ausdrücklich von ihm aufgestellte Behauptung,
ß ein jeder, der sich noch beschneiden lasse, auch zur
eobachtung des ganzen Gesetzes verbunden sey, der-
iige aber, der durch diese des Beifalls Gottes ge-
irdiget zu werden hoffe, aller Verbindung mit Christo
tlediget, und der durch ihn verschafften Gnade gänz-
h verlustig sey. Denn was folget hieraus natürlicher,
s daß mit der Unterlassung der Beschneidung, die
nach V. 2. für unumgänglich nothwendig erklärt
tte, wenn man sich noch irgend einen Vortheil von
)risto und seiner Religion versprechen wolle, auch die
efolgung aller übrigen Vorschriften des mosaischen
esetzes, so wie die Beibehaltung der in demselben ver-
dneten Gebräuche, und also auch die Beibehaltung
ssen, was die Apostel nach jenem Beschlusse vor der
and noch nachlassen zu müssen glaubten, (τῶν
τάναγκες τούτων, Apstg. XV, 28.) wegfallen müsse.

Und eben dieß führt mich noch zu dem dritten Grunde, aus welchem sich, wie mir dünkt, die frühere und noch in die Zeit vor jener Versammlung fallende Abfassung dieses Briefes ergiebt, dem nämlich, daß offenbar die ganze Denkungsart des Apostels in Rücksicht auf das Verhältniß des Judenthums zu dem Christenthum, und die Vereinigung beider mit einander nach den Zeiten jener Versammlung eine ganz andere und ungleich mildere war, als wir sie in diesem Briefe finden. Als er diesen schrieb, erschien ihm, wie wir so eben sahen, die Beschneidung noch als etwas mit dem Christenthume durchaus unvereinbares. Allein bald nach jener Versammlung ließ er die Beschneidung des Timotheus, der zwar von einer jüdischen Mutter erzeugt worden war, doch aber einen Heyden zum Vater hatte, nicht etwa blos zu, sondern veranstaltet sie nach Apstg. XVI, 3. vielmehr selbst, um bei den Juden in den Ländern, die er so eben mit demselben zu bereisen willens war, keinen Anstoß zu erregen, sondern vielmehr um so viel leichtern Eingang bei ihnen zu finden. Läßt es sich nun aber wohl noch als möglich denken, daß derselbe Mann, der dies that, gleichwohl nachher noch das geschrieben haben sollte, was wir hier Kap. V, 2. 3. lesen: ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει. Μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι? Hier will er demnach durchaus nichts mehr von Beobachtung irgend einer mosaischen Vorschrift oder Gebrauches wissen, und daher machte er auch dem Petrus nach Kap. 2,

14.

14. öffentlich einen Vorwurf darüber, daß er sich zu Antiochien nach der Schwachheit einiger von Jerusalem gekommenen Juden-Christen bequemet, und nach ihrer Ankunft nicht mehr, wie zuvor, mit den Heyden-Christen gesellig gelebt, und mit ihnen gespeiset hatte, und meinte, daß dies eine offenbare Verläugnung des Christenthums sey, mit welchem man ja dem gesammten Judenthume entsaget, und sich vielmehr zum Gehorsam gegen Gott und Christum verpflichtet habe, (V. 19. 20). Hingegen 1 Cor. IX, 20 ff. rechnet er es sich selbst zum Ruhme an, daß er den Juden Jude, den Heyden Heyde, den Schwachen Schwacher, und überhaupt Jedermann allerlei geworden sey, auf daß er allenthalben etliche seelig machte; und daß er dieß auch wirklich gethan habe, bestätiget Lucas Apstg. XXI, 20 ff. durch ein sehr merkwürdiges Beispiel. Welch eine sichtbare Verschiedenheit der Denkungs- und Handlungsart ist dies nicht, und wie deutlich erhellet daher nicht hieraus, daß dieser Brief in ungleich frühere Zeiten fallen müsse, wo der Apostel noch mit dem lebhaftesten Eifer gegen die väterliche Religion, welcher er entsaget hatte, erfüllet war, und die neu angenommene durchaus gegen sie geltend zu machen sucht, bis er nachher durch die Belehrungen der übrigen Apostel zu mildern Maaßregeln vermocht wurde, und zugleich aus eigner Erfahrung erkannte, daß sich hier mit Gewalt durchaus nichts erzwingen lasse, sondern vielmehr durch weise Nachgiebigkeit ungleich mehr gewonnen werde.

Doch nun entstehet die wichtige Frage, ob denn

auch die Abfassung dieses Briefes mit Grund in so frühe Zeiten hinaufgerückt werden könne, daß sie noch vor jener Versammlung hätte Statt finden können? Dieß scheint mir allerdings geschehen zu können, sobald man, wie bereits mehrere [7]) gethan haben, annimmt, daß die Bekehrung der Galater zum Christenthum nicht erst bei der Apstg. XVI, 6. erwähnten Gelegenheit erfolgt, sondern vielmehr schon in die Zeit gefallen sey, von welcher Apstg. XIV, 6. die Rede ist, und wo Paulus und Barnabas, nachdem sie zu Iconium gesteiniget worden waren, wie es hier heißt, in die Städte Lycaoniens, Lystra und Derbe, und in die umliegende Gegend (τὴν περίχωρον) entflohen, und daselbst das Evangelium verkündigten (κἀκεῖ ἦσαν εὐαγγελιζόμενοι). Bei dieser umliegenden Gegend haben wir nämlich, so sehr dies auch mehrere zu bestreiten versucht haben [8]), höchst

7) Vorzüglich Koppe in den Prolegg. zu diesem Briefe S. 8. der zweiten Ausgabe, dem auch Hänlein in der Einleitung in die Schriften des N. T. a. a. O. S. 397 f. u. 407. beistimmt.

8) Namentlich ist dies von Hug a. a. O. S. 236. und Eichhorn ebenfalls a. a. O. S. 73. f. geschehen. Letzterer beruft sich vorzüglich darauf, daß ein ganzes Land nicht füglich ἡ περίχωρος von ein paar Städten genannt werden könne, sondern es vielmehr nach jedem vernünftigen Sprachgebrauche kleine Orte gewesen seyn müßten, die in der Nähe dieser Städte gelegen hätten. (Vgl. auch ebend. S. 29). Allein was nöthiget uns denn dieses περίχωρος gerade auf diese beiden Städte Lystra und Derbe, und nicht vielmehr auf die eben genannte Provinz Lycaonien zu beziehen, welcher diese beiden Städte angehörten, und weßwegen sie daher πόλεις τῆς Λυκαονίας genannt

wahrscheinlich an Galatien zu denken, das ja bekanntlich allerdings in der Nachbarschaft von Lycaonien lag. Dies macht die zweite Stelle des Kap. XVI, 6. meiner Ueberzeugung nach, schlechterdings nothwendig. Hier befand sich nämlich Paulus in Gesellschaft des Timotheus auf einer neuen Reise durch Kleinasien, deren Hauptabsicht nach Kap. XV, 36. dahin gerichtet war, die bereits gestifteten christlichen Gemeinden zu besuchen, und im Glauben an das Christenthum zu befestigen. Nachdem er daher zuerst nach Kap. XV, 41. Syrien und Cilicien in dieser Absicht durchzogen hatte, wandte er sich sodann nach Derbe und Lystra, und theilte, wie bereits oben erwähnt wurde, den dasigen Gemeinden den zu Jerusalem gefaßten Beschluß der Apostel mit. Dann aber reisete er durch Phrygien und Galatien, und scheinet sodann noch tiefer herab in das sogenannte proconsularische Asien [illegible] vordringen zu wollen, um auch da die Verkündigung des Christenthums zu betreiben, sahe sich aber daran durch Warnungen des Geistes verhindert, von wo aus er nach Bithynien in gleicher Absicht gelangen zu können hoffte, sich aber ebenfalls davon zurückgehalten sahe. Wo ist demnach hier auch nur die geringste Spur von der ersten Verkündigung des Christenthums in Galatien zu finden? Vielmehr

---

werden? Und wer würde wohl ein paar kleine Orte mit dem Ausdrucke ἡ περίχωρος bezeichnen? Oder bedeutet dieses Wort nicht vielmehr durchgängig in den Büchern des N. T. eine ganze umliegende Gegend oder Land?

mußte diese jetzt in Asien überall unterbleiben, und konnte nach dem Verfolg der Erzählung nur erst in Griechenland wieder mit gutem Erfolg betrieben, dort aber nichts weiter als die Befestigung der bereits gegründeten Gemeinden bewirkt werden. Dies muß demnach auch bei den Galatischen Gemeinden erfolgt seyn, 9) und ihre erste Gründung muß daher entweder bei jener Kap. XIV, 6. erwähnten Gelegenheit Statt gefunden

---

9) Joh. Ern. Chr. Schmidt behauptet zwar a. a. O. Lucas sage hier, daß Paulus damals nicht in Galatien geprediget habe, und meint daher in dieser Stelle einen Widerspruch mit Apstg. XVIII, 23. zu finden, wo ausdrücklich von ihm behauptet werde, daß Paulus die Christen in Galatien und Phrygien im Glauben befestiget habe, und sie daher nothwendig schon früher zu demselben gebracht worden seyn müßten. Allein von Galatien saget es Lucas Kap. XVI, 6. keinesweges namentlich, daß Paulus nicht daselbst geprediget habe, sondern vielmehr nur von Asien, (worunter nach der sehr richtigen Bemerkung von Eichhorn a. a. O. unstreitig das proconsularische Asien namentlich zu verstehen ist) so wie von Mysien und Bithynien, indem es ja ausdrücklich heißt: διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ etc. Allein daß Paulus das Evangelium den Galatern damals zuerst verkündiget habe, wie Herr Schmidt nachher annimmt, sagt Lucas eben so wenig, vielmehr giebt er durch die Kürze, mit welcher er die Durchreise des Apostels durch Galatien und Phrygien erwähnt, nicht undeutlich zu erkennen, daß es hier einer neuen Verkündigung des Christenthums nicht erst bedurft habe, da dieselbe schon früherhin Statt gefunden hatte, und der Apostel eben deßwegen hier durchgeeilet sey, um das Evangelium anderwärts zu verkündigen, (λαλεῖν τὸν λόγον) daran aber verhindert worden sey.

haben, oder sie wird nirgends in der Apostelgeschichte erwähnt. Denn Kap. XVIII, 23. wo wir den Apostel abermals in Galatien und Phrygien finden, heißt es ausdrücklich, daß er die daselbst befindlichen Christen im Glauben befestiget habe. Ist nun aber Kap. XVI, 6. nicht von dem ersten, sondern von einem zweiten Aufenthalte desselben in diesen Ländern, oder wenigstens von einer Durchreise durch dieselben die Rede, so war der noch vorhandene Brief an die Galatischen Gemeinden damals bereits an sie erlassen. Denn diesen schrieb Paulus bald nach seiner Entfernung von ihnen, und kurz nach ihrer Bekehrung, als er von dem bei ihnen erfolgten Eindringen gewisser Irrlehrer, die sie zur Annahme der Beschneidung und Beobachtung der übrigen mosaischen Gebräuche zu bereden suchten, benachrichtigt worden war; und es ist offenbar irrig, wenn man behauptet hat, daß demselben ein gedoppelter Besuch des Apostels vorausgegangen sey. Dies hat man nämlich aus einem einzigen nichts weniger als dafür entscheidenden Ausdrucke viel zu voreilig gefolgert, dem Wörtchen πρότερον, dessen sich Paulus bedienet, wenn er Kap. IV, 13. sagt: οἴδατε δὲ ὅτι δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, indem man meinte, daß dieses deutlich wenigstens noch ein δεύτερον εὐαγγελίζεσθαι voraussetze. Allein dies ist keinesweges nothwendig, da dieses πρότερον sehr häufig auch ohne ein darauf folgendes oder mit ihm in Beziehung stehendes δεύτερον und τρίτον allein gebraucht wird, und dann so viel heißt als *ehemals*, oder *vormals*, wie z. B. Joh. IX, 8. 1 Tim. I, 13. Hebr. X, 32.

1 Petr. I, 14. Doch ist dies hier, meiner Ueberzeugung nach, keinesweges der Fall, vielmehr glaube ich, daß es in der gegenwärtigen Stelle allerdings in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen werden müsse, zufolge welcher es das erstemal bedeutet; nur beziehet sich dieses erstemal nicht auf eine zweite persönliche Belehrung der Galater bei einem wiederholten Aufenthalte des Apostels unter ihnen, sondern vielmehr auf die gegenwärtige zweite aber schriftliche Belehrung derselben, in Rücksicht welcher der Apostel bald nachher V. 19. bildlicher Weise sagt, daß er gleichsam aufs neue mit ihnen schwanger gehe, (οὓς πάλιν ὠδίνω) und sie zum zweitenmale in ächt christlicher Gestalt als seine Kinder zeugen zu können wünsche. Und eben diese Stelle scheinet mir sehr deutlich dafür zu sprechen, daß zwischen diesem Briefe und der vom Paulus bewirkten ersten Bekehrung der Galater, durch welche sie zur Annahme des Christenthums gebracht, und dadurch nach dem tropischen Ausdrucke des Apostels, dessen er sich auch anderwärts nicht selten bedienet, gleichsam seine Kinder geworden waren, keine anderweitige Beschäftigung desselben mit ihnen Statt gefunden hatte, weil er sich außerdem gewiß anders würde ausgedrückt haben. Noch deutlicher aber ergiebt es sich gleich aus dem Anfange des Briefes Kap. I, 6. daß derselbe bald nach der Annahme des Christenthums von Seiten der Galater an sie erlassen worden sey. Denn wenn Paulus hier zu ihnen sagt: θαυμάζω ὅτι ὕτω ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, so beziehet sich

dieses ὄυτω ταχέως keinesweges, wie man mehrentheils glaubt, auf einen kurz vorhergegangenen Besuch des Apostels bei ihnen — denn von einem solchen wird ja hier eben so wenig als in dem ganzen übrigen Briefe auch nur das geringste erwähnt — sondern es stehet vielmehr mit dem kurz vorher erfolgten καλεῖν der Galater in Verbindung, und der Apostel giebt daher darüber seine Verwunderung zu erkennen, daß sie, nachdem sie nur erst zum Bekenntniß des Christenthums gebracht worden wären, sich sobald wieder von einer andern demselben widerstreitenden Lehre hätten einnehmen lassen. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, so stünde ja dieses ὁ καλέσας hier ganz beziehungslos, und Paulus würde dann, wenn bereits ein längerer Zeitraum zwischen der Bekehrung der Galater und ihrer gegenwärtigen Verirrung, welche die Veranlassung zu diesem Briefe gab, in der Mitte gelegen hätte, vielmehr nur geschrieben haben; μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ ευαγγελίου τοῦ Χρίστου εἰς ἕτερον. Ist nun aber die Veranlassung zu diesem Briefe bald nach dem Uebertritte der Galater zu dem Christenthume und der Entfernung des Apostels von ihnen eingetreten, so ist derselbe höchst wahrscheinlich während des fernern Verfolges dieser seiner ersten Missionsreise, und noch vor seiner Apstg. XIV, 26. erwähnten Rückkehr nach Antiochien auf der Reise selbst geschrieben worden, was auch dadurch wahrscheinlich wird, daß nicht nur in der Ueberschrift desselben Kap. I, 2. bloß im allgemeinen die bei dem Apostel sich befindenden Christen ohne alle nähere Bezeichnung derselben erwähnt werden, sondern

sich auch am Schlusse desselben auch nicht ein einziger Gruß von irgend einer Gemeinde oder einzelnen Person findet[10]); und so fällt demnach die Abfassung desselben allerdings noch in die Zeit vor der Apstg. XV. beschriebenen Versammlung zu Jerusalem.

Hat es nun aber mit dieser Behauptung seine Richtigkeit, so ergeben sich daraus, außer der von selbst daraus hervorgehenden Bemerkung, daß bei der Gal. II, 1. erwähnten Reise des Apostels nach Jerusalem nun auf keine Weise mehr an seine Reise zu dieser Versammlung gedacht werden könne, noch zwei andere Folgerungen, über die es mir hoffentlich noch ein paar Worte hier hinzuzufügen vergönnt seyn wird. Einmal nämlich ergiebt sich daraus eine sehr deutliche Bestätigung der schon in ältern Zeiten, wie durch Mar-

10) In dieser Rücksicht kann ich daher auch dem Herrn Pastor Fischer nicht beistimmen, wenn er in der oben Not. 1. angeführten Abhandlung die Meinung aufstellt, daß der Brief wahrscheinlich zu Antiochien während des Apstg. XIV, 28. erwähnten Verweilens des Apostels in dieser Stadt geschrieben worden sey. Denn wenn dies der Fall gewesen wäre, so würde Paulus gewiß, seiner Gewohnheit nach, einen Gruß von dieser Antiochenischen Gemeinde mit beigefüget, oder wenigstens die in der Ueberschrift des Briefes V. 2. ganz im allgemeinen erwähnten bei ihm sich befindenden Christen von Seiten ihres Amtes oder Geburtsortes oder irgend eines andern Verhältnisses näher bezeichnet haben. Daher ist es offenbar ungleich wahrscheinlicher, daß er noch während der Reise selbst, auf welcher Paulus die Nachricht von dem gegenwärtigen Zustande der Dinge in Galatien vielleicht bei seinem wiederholten Aufenthalt in Lystra und Iconium (Apstg. XIV, 21.) vernommen hatte, geschrieben worden sey.

cions Canon wahrscheinlich wird[11]), Statt gefundenen Meinung, daß dieser Brief an die Galater der erste und älteste unter den Paulinischen Briefen sey; welcher Meinung auch in neuern Zeiten Michaelis beigetreten ist, ob er ihn gleich nicht in so frühe Zeiten gesetzt wissen will, als hier geschehen ist, weil er nicht nur die Bekehrung der Galater, sondern auch die Abfassung des Briefes an dieselben erst nach der Versammlung zu Jerusalem ansetzt. Und allerdings müßte der Brief, wenn er bald nach der Bekehrung der Galater zum Christenthume geschrieben seyn soll, auch dann noch für den ersten der auf uns gekommenen Briefe des Apostels gehalten werden, da diese doch wenigstens noch während seines Aufenthaltes in Klein-Asien und vor seiner Ueberfahrt nach Griechenland erfolget seyn müßte, dann aber, als er hier die beiden Briefe an die Thessalonicher, die unter seinen übrigen Briefen unstreitig die frühesten sind, von Corinth aus schrieb, schon zu viele Zeit verflossen war, als daß er, wenn er den Brief an die Galater später als diese geschrieben hätte, noch hätte sagen können, sie wären schnell nach ihrer Berufung zum Christenthume von der wahren Lehre desselben abgefallen[12]). Wenn aber dieser Brief, wie ich bisher

---

11) Vgl. Michaelis Einleitung in die Bücher des N. T. Th. 2. §. 173. S. 1193. f. der neuesten Ausgabe, und Semleri Prolegom. in epistol. ad Galat. §. 2.

12) Daher läßt ihn auch Michaelis noch in demselben Jahre, in welchem die Galater, seiner Meinung nach, bekehrt worden waren, auf der Reise des Apostels nach Thessalonich ebenfalls unterwegs geschrieben seyn.

erweislich gemacht zu haben glaube, gar schon vor der Versammlung zu Jerusalem geschrieben worden ist, so verstehet es sich dann von selbst, daß er unter allen noch vorhandenen Paulinischen Briefen der erste seyn müsse. In welches Jahr er dann aber namentlich zu setzen seyn dürfte, kann offenbar nicht eher genauer angegeben werden, als bis sowohl das Jahr der Bekehrung des Apostels, als auch die übrigen von ihm selbst in diesem Briefe erwähnten Data, die der Abfassung desselben voraus gegangen sind, chronologisch bestimmt worden sind. In diese Untersuchung aber kann ich mich jetzt noch unmöglich einlassen, weil sie mich zu weit von der Bestimmung der gegenwärtigen abführen würde, vielmehr behalte ich dieselbe einer nächstfolgenden Abhandlung vor, in welcher ich mich über die chronologische Anordnung der sämmtlichen Ereignisse und Begebenheiten des Apostels während seines ganzen apostolischen Lehramtes umständlicher erklären, und meine Ansicht derselben vollständig aus einander setzen werde.

Für jetzt erlaube ich mir daher nur noch eine kurze Bemerkung über eine zweite Folgerung, die sich, wie mir dünkt, aus dem bisher gesagten ergiebt. Sie betrifft die Kap. II, 5. in den Worten: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν bekanntlich Statt findende Verschiedenheit der Leseart, in Ansehung welcher die Meinungen der Kritiker noch immer getheilt sind, so daß die streitigen Worte οἷς οὐδὲ bald für ächt bald für unächt erklärt werden, ob man gleich glauben sollte, daß so lange sowohl kritische als auch aus dem Zusammen-

hänge der Stelle sich ergebende Gründe noch dasjenige Gewicht in dergleichen Dingen hätten, das sie nothwendig dabei haben müssen, man unmöglich lange über die Aechtheit jener Worte zweifelhaft bleiben könnte, da beide Arten von Gründen sehr entscheidend für dieselbe sprechen[13]). Indeß erhalten diese Gründe, wie mir dünkt, durch das bisher Gesagte gleichwohl noch eine nicht unbedeutende Verstärkung. Wenn nämlich die Ueberzeugung des Apostels von dem zwischen dem Juden- und Christenthume Statt findenden Verhältnisse wirklich so beschaffen war, wie sie bisher aus dem Briefe selbst und andern damit in Verbindung stehenden Umständen entwickelt worden ist, so läßt es sich durchaus nicht als möglich denken, daß er hier habe sagen können, daß er bei der von heimlich eingeschlichenen ψευδαδέλφοις verlangten Beschneidung des Titus nachgegeben[14]) habe. Denn, wenn er dieß that, und es hier selbst erzählte, wie konnte er es denn

---

13) Wie dies Joh. Ern. Chr. Schmidt in seiner Bibliothek für Krit. u. Exeges. des N. T. u. ältest. Christengesch. 2. Band. 3. St. S. 449. mit eben so vieler Kürze als Bündigkeit gegen den seel. Koppe erwiesen hat.

14) Denn daß sich sein Nichtnachgeben allerdings auf die geforderte Beschneidung des Titus, keinesweges aber, wie Michaelis, Zachariä u. a. glaubten, auf die Einwilligung des Apostels in den auf der Versammlung zu Jerusalem gefaßten Beschluß bezogen habe, kann wohl schwerlich verkannt werden, da dieses Beschlusses auch nicht die geringste Erwähnung hier geschiehet, von der Beschneidung des Titus aber allerdings die Rede ist, und zugleich auch noch dies erwähnt wird, daß gewisse heimlich eingeschlichene Irr-

wohl von sich erlangen, wenige Verse nachher noch in demselben Kapitel ebenfalls selbst zu erzählen, daß er kurze Zeit nachher dem Petrus laut und öffentlich vor der gesammten Gemeinde zu Antiochien über ein ähnliches Nachgeben in einer weit unbedeutenderen Sache als die Beschneidung war, dem gemeinschaftlichem Essen mit gewesenen Heyden, Vorwürfe gemacht, und dadurch den sichtbarsten Beweis von Mangel an Uebereinstimmung mit sich selbst gegeben habe? Ja wie konnte er es nun wohl noch wagen, den Galatern die Beschneidung in diesem Briefe so ernstlich zu untersagen, und dabei so weit zu gehen, daß er ihnen, wie bereits oben erwähnt worden ist, Kap. V, 2 ff. sogar erklärte, daß wenn sie sich beschneiden ließen, ihnen dann Christus durchaus nichts mehr nützen und helfen könne, sondern

---

lehrer die Christen ihrer Freiheit zu berauben, und sie
wieder zu unterjochen, (καταδουλῶσαι) d. h. hier, dem Joche
des mosaischen Gesetzes aufs neue zu unterwerfen, sich be
strebt hätten. Denn wodurch können sie dieß unter de
hier erwähnten Umständen wohl sonst zu thun versuc
haben, als eben durch das Verlangen, den Titus zu b
schneiden? Daher können auch die Worte des V. 3. οὐ
Τίτος ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, wie mir dünkt, nicht fi
lich übersetzt werden: auch wurde Titus nicht z
Annahme der Beschneidung gezwungen, sond
müssen vielmehr, wie ich schon an einem andern Orte
Gablers Journ. für auserles. Theol. Literat. 3r. B
Stück S. 21. welche Stelle im vorigen Stücke dieser
schrift S. 143. Not. ** anstatt der dort irriger
angeführten Stelle des 1. Bd. 2. St. vielmehr hät
wähnt werden sollen) bemerkt habe, so übersetzt werde
durfte nicht zur Beschneidung gezwu
werden.

sie vielmehr dann aller Verbindung mit ihm entsagt hätten, und zur Beobachtung des gesammten mosaischen Gesetzes verpflichtet wären? Nein, so wenig er damals, als er dieß schrieb, wie ich bereits oben zeigte, den Timotheus schon beschnitten haben konnte, eben so wenig konnte er auch die Beschneidung des Titus zugelassen haben[15]). Indeß verdient es doch immer beachtet zu werden, daß man schon bei dem damaligen Aufenthalte des Apostels zu Jerusalem eine solche Beschneidung eines zum Christenthume übergegangenen Unbeschnittenen gefordert habe, und wenn man die aus dem bisher erwähnten sich ergebenden Spuren des vielfachen Widerstandes des Apostels gegen die Unternehmungen jener judaisirenden Lehrer insgesammt aufsuchet, so läßt es sich gewiß recht gut erklären, wie ihre Erbitterung gegen denselben immer größer werden, und daher nicht nur die gehässigen Verläumdungen und Insinuationen gegen ihn und seine Lehre, die aus dem Briefe an die Galater hervorleuchten, sondern zuletzt den offenbaren Streit mit ihm zu Antiochien erzeugen mußte,

15) Allein eben dieser vom Paulus selbst zu anderer Zeit veranstalteten Beschneidung des Timotheus ist, wie mir dünkt, die Entstehung der Verschiedenheit der Leseart in der vorliegenden Stelle vorzüglich zuzuschreiben, indem man eben deßwegen auch hier die Nachricht, daß er in die Beschneidung des Titus eingewilliget habe, finden, und daher die Worte οἷς οὐδὲ weglassen zu müssen glaubte, damit er nicht im Widerspruche mit sich selbst erscheine, wenn er bei dem einen die Beschneidung verhindert, bei dem andern aber selbst veranlaßt hätte.

der so heftig wurde, daß man sich durchaus genöthigt sahe, auf den Ausspruch der Apostel zu Jerusalem zu provociren. Schon bei seinem hier erwähnten zweiten Aufenthalte zu Jerusalem sahen sie nämlich die von ihnen für nothwendig erklärte Beschneidung des Titus, der unstreitig der erste von einem Heyden erzeugte, und also noch unbeschnittene Christ war, der in Jerusalem erschien, durch ihn verhindert. Bald nachher wurden sie unstreitig auch von dem lauten und öffentlichen Zwiespalte, den er zu Antiochien mit dem Petrus wegen einer unbedeutenden Nachgiebigkeit in Dingen des täglichen Lebens angefangen hatte, durch ihre von Jerusalem dahin gekommenen Brüder (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου, Gal. II, 12) benachrichtiget. Dann erfuhren sie sogar, daß er in Galatien ganze christliche Gemeinden aus heidnischen Völkern gebildet hatte, ohne ihnen die Beschneidung und die Beobachtung der übrigen mosaischen Gebräuche zur Pflicht zu machen, und glaubten daher nichts angelegentlicheres zu thun zu haben, als daß sie diese Gemeinden zu einer vermeintlich bessern Ueberzeugung brächten, und ihnen die Lehre des Apostels als durchaus irrig und unächt, und mit der der übrigen Apostel im offenbarsten Widerspruche stehend darstellten, sahen aber auch hier ihre anfänglich von dem glücklichsten Erfolge begünstigten Unternehmungen durch den bald darauf von dem Apostel an diese Gemeinde erlassenen Brief wieder rückgängig gemacht. Daher trugen sie nun nicht länger Bedenken, unmittelbar nach Antiochien, wohin der Apostel sich damals wieder begeben hatte, zu gehen, und hier

dreist die Behauptung aufzustellen, daß niemand auf Seeligkeit den geringsten Anspruch machen könne, der sich nicht nach mosaischer Sitte beschneiden lasse, (Apstg. XV, 1.) und ob ihnen gleich Paulus auch hier in Verbindung mit dem Barnabas den tapfersten Widerstand leistete, so bestanden sie doch so hartnäckig auf der Behauptung ihrer Meinung, daß man zur Beilegung dieses Streites nichts zweckmäßigeres veranstalten zu können glaubte, als die ganze Sache den Aposteln zu Jerusalem zur Entscheidung vorzulegen, und zu dem Ende eine eigne Gesandtschaft, an deren Spitze Paulus stand, dahin abordnete.

V.

Ueber das Verhältniß der Geistesbildung zwischen dem Interpreten und seinem Auctor.

Von

Christian Friedrich Böhme.

Es ist eine, wie sehr immer um ihrer Folgen willen erfreuliche, so doch an und für sich selbst befremdende und auffallende Erscheinung, daß zwei Männer, wie die beiden Doctoren der Theologie, Keil und Stäudlin, welchen beiden man eine vorzügliche Würdigkeit, diesen höchsten Ehrentitel ihrer Facultät zu führen, nicht absprechen kann, über einen zu den Wissenschaften dieser Facultät gehörigen Gegenstand in einen Streit geriethen, welcher das Wesen desselben zu betreffen scheint. Jener hatte behauptet, es sey, so wie für jede andere Schrift, so auch für die Bibel, die einzig richtige und völlig zulängliche Interpretation, die

grammatisch-historische; dieser läugnete dies, indem er eine solche Art der Auslegung für nicht zulänglich, und darum auch für noch nicht ganz richtig erklärte. Wie ist ein so entschiedener und großer Widerspruch, zwischen zwei voraussetzlichen Kennern der Sache, wovon dabei die Rede ist, begreiflich? Ohne Zweifel nur so, daß man annimmt, sie haben diese Sache beide nach der Wahrheit, nur aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet, erkannt und dargestellt; und es sey mir hier erlaubt, meine Meinung darüber zu sagen, wie diese Annahme sich rechtfertigen lasse. Hr. D. K., dünkt mich, vertheidigt die ausschließliche Richtigkeit und vollkommene Zulänglichkeit der von ihm bereits 1788 in einer lateinischen Gelegenheitsschrift beschriebenen und in Schutz genommenen Auslegungsart, welche an sich die historische heißt und dort auch ausdrücklich so genannt wird, weil sie den Gegenstand aller Auslegung als Factum ansehen und behandeln lehrt, den zusammengesetzten Namen einer grammatisch-historischen aber nur darum führt, weil dieses Factum namentlich, um so zu sagen, ein Sprachfactum ist, lediglich mit Hinsicht auf den Zweck des Auslegens; und hat in so fern in seiner Vertheidigung völlig Recht. Denn was kann und soll die ganze Kunst des Auslegers anders leisten, als dies, daß sie, so weit sie das vermag, auffinde und ausmache, was jemand mit gewissen Worten wirklich und in der That (facto) habe ausdrücken wollen. Dagegen betrachtet und beurtheilt Hr. D. St. eben diese Kunst nach den Mitteln, deren sie sich bedienen darf und muß, um jenen ihren Zweck zu errei-

chen; und hat in so fern auch volles Recht dazu, eine grammatisch - historische Interpretation der Unzulänglichkeit und darum einer nur partiellen Richtigkeit zu beschuldigen. Denn nicht blos grammatikalische und historische, sondern auch noch mancherley andere Sachkenntnisse lassen sich zum Interpretiren gebrauchen, und sind dazu oft, wenn es aufs beste gelingen soll, sogar unentbehrlich. Jene beiden Männer also dachten zwar an einerley Sache, an die Auslegung, indem sie ihre scheinbar wesentlich entgegengesetzten Ansichten davon aussprachen, aber jeder von Beiden in einem andern Sinne und in andrer Beziehung; daher ihr Streit und scheinbarer Widerspruch. Es gibt nämlich eine doppelte Bedeutung des Worts Auslegung, je nachdem man diese entweder auf den Auctor, oder auf den Interpreten, auf ihren Gegenstand, oder auf das dabei zu beobachtende Verfahren, bezieht, so daß von der Auslegung in einem passiven und activen, oder, wenn man es schicklicher findet, in einem objectiven und subjectiven Sinne des Worts mit gleichem Rechte die Rede seyn kann. Hr. D. K. scheint im erstern, Hr. D. St. im letztern von derselben zu sprechen; wenigstens thun dies Beide, insofern sie mit einander im Widerstreit begriffen sind. Wie leicht aber wird es, wenn diese meine, übrigens unvorgreifliche, Meinung Grund hat, auch nun seyn, diese beiden trefflichen Streiter vollkommen mit einander zu vereinigen?

Zu solcher Vereinigung bedarf es weder meiner Hülfe, noch ist der gegenwärtige Aufsatz dazu bestimmt. Aber jener Gelehrten Streit hat zu diesem die Veranlassung gegeben, und daher glaubte ich, desselben hier wie in einer kleinen Vorrede erwähnen zu dürfen. Auch scheint die Sache selbst, von der ich eigentlich hier handeln will, auf die Beurtheilung von jenem einigen Einfluß zu haben; um desto weniger mag billigerweise seine Erwähnung an diesem Orte befremdlich seyn.

Es kommt mir nämlich überhaupt so vor, als ob man eine Theorie der Auslegungskunst dann am glücklichsten, ja sogar am gründlichsten bearbeiten würde, wenn man darin den Interpreten nicht als mit Buchstaben, Schriften, Büchern, gleichsam einem todten Menschenworte, sondern als mit der lebendigen Rede eines Menschen, welches ja ursprünglich auch die aufgezeichnete war, oder doch, unbeschadet ihres ganzen Inhalts, seyn konnte, kurz, als mit der Person des Auctors, als eines solchen, selbst, beschäftigt darstellte; worüber ich mich in einer in Scherer's „Schriftforscher" (B. II., St. 1.) eingerückten kleinen Abhandlung weiter erklärt habe. Dies nun vorausgesetzt, läßt sich fragen: In welchem Verhältnisse der Geistesbildung muß der Interpret zu seinem Auctor stehen, um dessen würdiger Ausleger werden zu können? Diese Frage soll hier in möglicher Kürze und mit vorzüglicher Hinsicht auf die biblische, namentlich

aber die neutestamentliche, Hermeneutik beantwortet werden.

Denkbar ist, das leuchtet ein, ein dreifaches Verhältniß dieser Art: denn die Cultur des Interpreten kann entweder größer, oder geringer, als die des Auctors, oder endlich derselben eben gleich seyn. Es versteht sich von selbst, daß man dabei nicht an die gesammte Geistesbildung von Beiden zu denken habe, sondern nur an das bestimmtere Maaß derjenigen, auf welche es ankommt, daß der Ausleger seinen Sprecher in dem, was jener von diesem auslegen will und soll, richtig, genau und vollständig verstehe. Daß aber dabei überhaupt auf jenes Verhältniß ungemein viel, ja im Grunde genommen, Alles, ankomme, brauchen wir doch wohl nicht erst zu beweisen. Die Cultur des Geistes ist die intellektuelle, welche Sprach- und Sachkenntnisse von einem gewissen Umfange und einer gewissen innern Beschaffenheit in sich faßt, dann die ästhetische, welche man den Geschmack nennt, und endlich die moralische, zu welcher auch die religiöse, insofern beide das Herz angehen, gerechnet werden muß. Wer kann daran zweifeln, nicht nur, daß man einen redenden Menschen desto besser und völliger verstehen werde, jemehr in Absicht dessen, was dieser, und wie er es vortrug, unsere Geistesbildung der seinigen dem Grade nach gleichet, sondern daß man, wenn die unsrige in eben dieser Absicht so geringfügig ist, daß sie mit der seinigen kaum in Vergleichung zu kommen verdient, ihn fast gar nicht werde verstehen?

So gewiß im Ganzen genommen jeder mit nur einiger Gebildetheit Sprechende der beste Ausleger seiner eigenen Worte seyn würde, eben so gewiß und ausgemacht ist es, daß man an demjenigen den besten Interpreten für diese Worte wird haben können, welcher jenem, was Verstand, Gefühl und Herz betrifft, so ähnlich gebildet ist, daß er uns in Ansehung der am meisten zu erwünschenden Selbstauslegung, um so zu sagen, seine Stelle vertreten kann. Scheint aber nicht hiermit unsere ganze nur kurz vorher aufgestellte Frage auch schon völlig beantwortet zu seyn? Denn wenn es wahr ist, daß man in den Sinn und Inhalt einer Rede jederzeit in dem Grade sicherer und tiefer eindringen werde, je näher man dem Urheber derselben, insofern er dies war, an Cultur des Geistes steht; so wird man der würdigste Interpret seines Auctors ohne Zweifel alsdann nur seyn, wenn unsere Geistescultur der seinigen, in Beziehung auf das so eben Auszulegende, vollkommen gleich ist. Wäre sie geringer, so dürften wir nicht mit Zuversicht hoffen, seinen vielleicht durchgängig für uns zu hohen Sinn zu erreichen; und wäre sie größer, so könnte es, wofern wir uns nicht während des Auslegens zur Gleichheit mit dem Auctor weislich herabstimmen, wohl geschehen, daß wir in seiner Rede einen noch weit gewichtigern Inhalt zu finden vermeinten, als er selbst darein zu legen im Stande war. Im Ganzen betrachtet, wird man dieser Antwort auf die vorstehende Frage allerdings die Richtigkeit nicht absprechen können. Auch sollte es uns gewiß nicht schwer werden,

die Richtigkeit derselben durch Beispiele von wirklich vorhandenen, entweder aus Mangel an hinlänglicher Geistesbildung des Interpreten, oder aus Ueberfluß an solcher im Verhältniß zu der des Auctors verunglückten Auslegungen zu bestätigen. Aber für genüglich beantwortet können wir unsere Frage durch das Gesagte darum nicht halten, weil in Absicht auf die geforderte und angenommene Gleichheit der Cultur zwischen dem Interpreten und seinem Auctor überhaupt, und namentlich hier, wo wir die neutestamentliche Exegese vorzüglich zum Augenmerk haben, noch manches Besondere berücksichtigt und erörtert werden kann und muß.

Wie soll zuvörderst, wenn der Auktor in einer andern, als des Interpreten Muttersprache, redete, eine völlig gleiche p h i l o l o g i s c h e Geistescultur in Beiden gedacht werden? Muß z. B. der Deutsche, welcher einen französischen, englischen, russischen u. s. w. Schriftsteller vor sich hat, nicht die Sprachen dieser Völker eben so vollkommen schreiben und sprechen können, als es sein Schriftsteller konnte, um dessen würdigster Ausleger und Uebersetzer zu seyn? Und noch mehr: wie, wenn die dem Auctor eigene Sprache eine jetzt ausgestorbene ist, von welcher auch vielleicht überdies nicht einmal Denkmäler genug mehr vorhanden sind, um sie so vollkommen, wie sie etwa jener inne hatte, erlernen zu können? Das letzte ist bekanntlich der Fall mit der Sprache Jesu und seiner Apostel, mag man dabei an diejenige aramäische Mundart gedenken, welche ihre eigentliche Muttersprache, oder an die jüdisch-griechische, die für sie beinahe eine solche auch war. Es ist unläugbar,

daß, was die Sprachcultur anlangt, die Apostel Jesum und sich unter einander selbst leichter und besser verstehen konnten, als der in seiner Philologie gebildetste Theolog vermöge dieser Bildung sie beiderseits jetzt noch zu verstehen vermag, und eben darum wird von dieser Seite betrachtet die Erklärung des N. T. nie zu der an sich möglichen Vollkommenheit gelangen können; für immer wird sie ihre loca dubia et vexata behalten. Was aber diesen Umstand überhaupt genommen betrifft, so ist es weder undenkbar, noch beispiellos, daß der Interpret die fremde Sprache seines Verfassers so gut, wie dieser sie kannte, auch, ja vielleicht sogar noch besser, als dieser, kennen lerne, sobald nur dieselbe entweder noch lebet, oder, wo dies nicht, doch einen hinlänglichen Reichthum von Ueberbleibseln ihres ehemaligen Lebens gleichsam hinterlassen hat; und dies um so eher, je weniger der Verfasser ein classischer Schriftsteller ist. Auf die gleiche Fertigkeit in der mündlichen Rede kommt es dabei nicht an. Es gibt Männer genug, welche ihre Muttersprache äußerst schlecht sprechen, und dennoch schriftlich correct und schön sich darin auszudrücken wissen; wie viel begreiflicher ist eine solche Erscheinung in Rücksicht einer fremden! Ja, es kommt dabei überhaupt nicht auf die Fertigkeit im Gebrauche, sondern nur auf die Größe der Kenntniß und Wissenschaft an. Wichtig aber ist hier die Bemerkung, daß fast jeder Schriftsteller, der eine mehr, der andere weniger, seinen eigenen, individuellen Sprachgebrauch hat. Wie auffallend finden wir dies unter denen des N. T. vorzüglich an Johannes und Paulus bestätigt.

Wohl uns dann, wenn wir von solchen Originalen in ihrer Art der Geisteswerke noch recht viele besitzen. Man hat besondere Wörterbücher über den Pindar, den Plautus, den Cicero und andere aus der nichtheiligen Litteratur; sollte man nicht zum größten Vortheil für die heilige ein lexicon Paulinum, Johanneum etc. verfertigen?

In Rücksicht der eigentlich historischen Bildung, (auch die philologische ist historisch, so weit sie durch bloßes Lernen erlangt werden kann) sowohl in Bezug auf die Vorzeit des Auctors, als, und hauptsächlich, in Ansehung seines eigenen Zeitalters und seiner eigenen Person, zu welcher historischen Bildung ihrer Natur nach auch die geographische gehört, hat es mit der Gleichheit zwischen Auctor und Interpreten ebenfalls nicht wenig Schwierigkeit. Es wird für den Letztern oft schon schwer halten, sich eben so viel Kenntniß der Geschichte und Geographie in Betreff der Zeiten, welche auch dem Leben des Erstern vorausgingen, zu erwerben, als dieser es vermochte, da eine Menge von Quellen, aus welchen dieser noch schöpfen konnte, für jenen vielleicht gar nicht mehr fließen. Wie aber soll sich der Ausleger so ganz in die Zeit und Lage seines Verfassers versetzen können, wie dieser selbst sich darin befand; wie sich mit der innern und äußern Person desselben so bekannt machen, wie dieser natürlicher Weise es war? Auch hier also zeigt es sich, welch eine mangelhafte und darum leicht täuschende Kunst ihrem Wesen nach die Auslegungskunst sey. Und dies leidet vorzüglich wieder seine Anwendung auf die Exegese der neu-

testamentlichen Schriften. Was und wie viel wissen wir denn z. B. von dem Leben und den persönlichen Eigenschaften ihrer Verfasser selbst, wie viel von denen, an und welche sie schrieben, wie viel sogar von demjenigen, dessen Lebensbeschreibungen die christlichen Evangelien heißen und welcher mittelbar selbst ein Auctor des N. T. genennt werden kann? Hat nicht die ganze Geschichte des jüdischen Volks, vornämlich aber aus den Zeiten des beginnenden Christenthums ihre merklichen großen und jetzt keineswegs mehr ausfüllbaren Lücken? Und ist sie nicht in Rücksicht aller ihrer Zeitalter durch die befangenen Nationalvorstellungen derer, durch deren Hand fast allein wir sie besitzen, noch überdies häufig verderbt; so daß hier die dem Ausleger nöthige historische Bildung nicht bloß Kenntniß der Sache selbst, sondern auch der den Verfassern eigenthümlichen Ansichten davon muß in sich schließen? Die Schriften der Rabbiner sind zu diesem Zwecke, vornämlich zur Eruirung der religiösen Meinungen ihres Volks, welche in dessen Geschichte ein Hauptstück ausmachen, vielleicht noch lange nicht benutzt genug; nur bedarf es da auch einer größern Behutsamkeit und sorgfältigern Unterscheidung der Zeiten, als z. B. in Hrn. Bertholdt's Christologie sich wahrnehmen läßt.

Eine besondere Erwähnung und Erwägung fordern hierbey die biblischen Wunder und Weissagungen, zu welchen letztern auch die Typen, gleichsam stumme Prophezeiungen, gerechnet werden können. Ob es dergleichen gegeben habe, oder noch gebe, ist nicht eine historische, sondern eine philosophische Frage.

Denn daß ein Wunder, eine an kein Naturgesetz gebundene Gottesthat, oder eine Weissagung, welche, soweit wir die Natur des Menschen kennen, wenigstens in Rücksicht dessen, durch welchen sie Gott gethan haben soll, selbst auch ein Wunder ist, als etwas Geschehendes d. h. als etwas durchaus nach Naturgesetzen Erfolgtes, erkannt werde, ist ein klarer Widerspruch: solche, nicht eigentlich zur Welt, sondern zum Verhältniß des überweltlichen Wesens gegen die Welt gehörige, Dinge können nicht erfahren und geschichtlich kennen gelernt, sondern nur geglaubet werden. Und dieser Glaube ist etwas Historisches; auch werden die dafür gehaltenen Wunderbegebenheiten und Weissagungen selbst als Geschichte von den an sie Gläubigen dargestellt. Darum, und vorzüglich wegen des letztern Umstandes, ist am füglichsten in dem gegenwärtigen Abschnitte davon zu sprechen. Der Ausleger eines wunder- und weissagungsgläubigen Schriftstellers nun kann zwar ohne nothwendigen Nachtheil für seine Würdigkeit, dessen Interpret zu seyn, auf einem andern Standpuncte des Glaubens, als sein Auctor, sich befinden, wie das z. B. mit allen protestantischen Theologen, wenn sie eine Heiligenlegende zu erklären hätten, der Fall seyn würde. Aber als Ausleger muß und kann er sich seinem Verfasser auch in dieser Hinsicht gleich stellen: denn er hat dessen Sinn, den Inhalt seiner Rede, so wie dieser, indem er redete, seinem Geiste vorschwebte, auszumitteln und darzulegen. Weiter aber geht nun auch weder die Pflicht, noch das Befugniß des Interpreten in diesem Stücke. Ihn darf es nicht kümmern, ob der Auc-

tor mit Grund, oder ohne Grund, von Wunder und Weissagung spricht. Nur, daß er davon spreche, hat jener gewiß für sich auszumachen; und dann muß er ihn hier nicht minder, als er es auch sonst überall soll, eben so sprechen lassen, wie er nun einmal wirklich spricht. Was würde ein morgenländischer Fürst, welcher durch einen Dolmetscher seinem abendländischen Bruder eine gehabte Engelserscheinung erzählen wollte, zu jenem sagen, wenn er erführe, daß er ihm diese Erscheinung, die für ihn Wirklichkeit ist, in ein leeres Traumbild verwandelt hätte? Mit gleichem Rechte könnten die biblischen Schriftsteller ihre Exegeten darüber zur Verantwortung ziehen, daß diese sich alle Mühe gaben, ihre Wunderereignisse zu lauter natürlichen Begebenheiten zu machen. Solche, in andrer Hinsicht vielleicht nicht undankbare, Versuche mag man anderwärts anstellen, wo man es nöthig und heilsam findet; in das Gebiet der Exegese gehören sie nicht.

Das bisherige betraf die Gleichheit der **intellectuellen Geistesbildung** zwischen dem Auctor und seinen Interpreten, bei weitem aber noch nicht die ganze. Denn die Verstandescultur überhaupt ist entweder material, oder formal. Jene besteht in der Summe unserer Erkenntnisse, in wie fern sie sich, es sey unmittelbar durch Erfahrung und eigenes Nachdenken, oder mittelbar durch Mittheilung Anderer erlernen lassen, diese in der Fertigkeit, sich Erkenntnisse von allerlei Art auf allerlei Weise zu erwerben und damit umzugehn; und die erstere kann sehr groß seyn, während die letztere sehr gering ist, und umgekehrt. Die Er-

kenntnisse selbst aber sind, ihrem Inhalte nach, entweder empirisch, oder unempirisch, sonst auch rein genannt, je nachdem der Beweis ihrer Richtigkeit entweder aus gewissen Erfahrungen der Körper - oder Seelenwelt, oder aus solchen nicht zu entnehmen ist. Das Feld der erstern hat einen für Menschen unbegrenzten Umfang. Wir haben bisher nur die Sprachkenntnisse und von den dahin gehörigen Sachkenntnissen blos die der Geschichte und Geographie erwähnt, womit wir uns auch hier, wo wir die biblische Hermeneutik vorzüglich im Auge haben, genügen lassen wollen. Die letztern sind bekanntlich die mathematischen und rein philosophischen. Auch von diesen lassen wir jene billig hier bei Seite liegen; desto wichtiger aber muß uns eben um der Bibel willen, in deren Hauptinhalt man ohne große philosophische, materielle und formelle, Verstandesbildung durchaus nicht eindringen kann, die Betrachtung von diesen seyn.

Die Bibel als solche soll uns Religion lehren in der weitern Bedeutung des Ausdrucks, wo die Religionserkenntniß auch die Moral mit in sich schließt. Es fragt sich also hier: Muß der biblische Interpret seinem Auctor auch in Absicht der religiösen Aufklärung gleich gedacht werden, um sein würdiger Ausleger werden zu können? Wäre die Bibel, namentlich die des N. T., ein Lehrbuch der Religion im eigentlichen Sinne und in kunstmäßiger Gestalt, wie z. B. Euklid's Elemente ein solches für die Geometrie sind, so dürfte der Leser derselben und sogar ihr Ausleger mit seiner Reli-

gionseinsicht tief unter ihren Verfassern stehen, und könnte dennoch sicherlich aus ihr lernen und vermöge des Gelernten und seiner zuvor schon gehabten Erkenntnisse sie auch so gewiß ganz interpretiren, als er alles in ihr Vorgetragene aufgefaßt hätte. Wer aber kann es verkennen, daß sie dies nicht sey? Ohne Wunder wird daher kein Laie in der Theologie, wäre er auch übrigens mit allen dazu nöthigen Sprach- und historischen Kenntnissen ausgerüstet, jede biblische, vorzüglich jede neutest., Stelle religiösen Inhalts genau genug und vollständig verstehen und auslegen können. Ein einziges und nicht eben das auffallendste Beispiel mag uns dieses erläutern. Was will wohl der Apostel Paulus 1 Kor. 2, 15. mit den Worten sagen: „Der Geistliche richtet Alles, und wird von Niemanden gerichtet?" Wer ist hier zuförderst jener „Geistliche," ὁ πνευματικός? Nach den meisten Auslegern: der vom Geiste Gottes Erfüllte, der Inspirirte. Und was ist dieses „Alles"? Vermuthlich nur alles Religiöse; denn von Religionserkenntniß spricht offenbar der ganze Zusammenhang der angeführten Stelle. Wäre es aber nicht ein matter Gedanke, zu behaupten, daß ein übernatürlich von Gott Belehrter Alles, worüber er nun eben so belehrt worden sey, auch beurtheilen könne? Und werden wohl die Gegensätze des πνευματικός, der ψυχικός und (nach Grießbach) σαρκινός einen solchen Gottesbelehrung entbehrenden Menschen bedeuten? Ein Synonym des Letztern ist aber νήπιος ἐν Χριστῷ, ohne Zweifel „ein Anfänger im Christenthum." Sollte nicht auch dieser, wenigstens zum Theil schon, ein Inspirir-

ter, oder doch mit übernatürlicher Gotteslehre, wenn auch nur durch Andere, Begabter gewesen seyn, wenn, wie man meint, alle jene Christen es waren? Wer ist, so fragen wir wohl billig noch einmal, wer ist jener „Geistliche", den man nach dem darüber jetzt Bemerkten nicht füglich mit einem Inspirirten im theologisch-dogmatischen Sinne des Namens für einerley Person nehmen kann, und welcher dennoch in Sachen des Glaubens, vielleicht gar in Allen, was den Menschen angeht, der höchste menschliche Beurtheiler und Richter seyn soll? Möchte man nicht urtheilen, es müsse Jemand selbst ein solcher πνευματικὸς seyn, um zu wissen, was dieses Wort, das Subject jener Rede, und hiermit diese ganze Paulinische Rede, bedeute? Ja wenn uns nicht Alles trügt, so hat hier der Apostel eine große Wahrheit aussprechen wollen, aus welcher unter andern auch dasjenige folgt, was wir vorhin bereits sagten: Man muß, in Absicht auf religiöse Aufklärung, durchaus mehr, als Laie in der Theologie (dergleichen ist aber in dieser Hinsicht mancher Theolog bey aller Gelehrsamkeit selbst noch) seyn, um den Religionsinhalt der Bibel gehörig fassen und ein würdiger Ausleger ihrer Auctoren werden zu können. Kurz, es kann ein solcher Ausleger Niemand werden, wer nicht diesen Männern in der religiösen Verstandesbildung wenigstens gleich stehet.

Aber wie ist dies möglich, wenn die Bibel, namentlich die christliche, Offenbarungen Gottes im scholastisch-theologischen Sinne des Ausdrucks und hiermit eigentliche Geheimnisse, gleichsam göttliche Geheimhaltungen, welche nur durch Revelation den

Menschen bekannt werden können, enthält? Man sage nicht: Die Schrift kann, wenn gleich inspirirt, doch so wie jedes bloß menschliche Buch ausgelegt werden, weil sie, ihr Inhalt sey so göttlich er immer wolle, in menschlicher Sprache abgefaßt ist. Man kann schlechterdings nicht auslegen, was man nicht versteht. Wie sollen wir aber als bloße Menschen trotz aller unsrer Gelehrsamkeit Gottesoffenbarungen und Gottesgeheimnisse verstehen? Es hat mit diesen für den Ausleger eine andere Bewandtniß, als mit erzählten Wundern und Weissagungen. Ob solches Erzähltes das wirklich war, wofür es der Erzählende hielt, oder nicht war, das darf der Ausleger unbeschadet seiner Treue und Würdigkeit unentschieden lassen: denn jener konnte diese Ereignisse doch nicht anders darstellen, als er selbst sie sich vorstellte, welche Vorstellung ohne Zweifel eine menschliche war. Oder sprach auch der Erzähler aus göttlicher Eingebung? Das würde für wirkliche Wunder gar nicht nöthig, und eben darum würde es für erzählte, von denen man an und für sich noch nicht wüßte, ob sie wirkliche waren, oder nicht, ein sehr bedenklicher Umstand seyn, daß man, um sie für wirklich zu halten, zuvor nöthig hätte, an das Inspirirtseyn ihrer Erzähler zu glauben. Wer aber Offenbarungen und Geheimnisse, nach dem scholastischen Begriffe genommen, vorträgt, der spricht nothwendigerweise nicht aus menschlicher Vorstellung, sondern, um so zu sagen, aus Gottes Verstande; und eben so würde es sich auch mit, nicht erzählten, sondern ursprünglich vorgetragenen Weissagungen verhalten. Es ist gedenkbar, daß der Mensch,

welcher Geoffenbartes ausspricht, selbst nicht verstehe, was er redet, welches bekanntlich der Verfasser des zweiten Briefs Petri (1, 20. 21.) von den Propheten des A. T., insoweit sie von Messias Jesus weissagten, ausdrücklich so annimmt. Wenn aber der Offenbarungssprecher selbst seine Worte nicht versteht, weil sie Gottesworte sind; wie soll dieselben sein bloß menschlicher Hörer oder Leser verstehn? Verstand sie aber auch jener, weil nicht nur jedes dieser Worte, sondern zugleich der Sinn eines jeden ihm geoffenbart worden war; so werden doch diese, wofern ihnen nicht das Letztere auch geschah, es keineswegs jenem im Verstehen gleichthun können. Inspirirtes vermag durchaus Niemand auszulegen, ohne entweder selbst auch für dieses Geschäft inspirirt zu seyn, oder annehmen zu dürfen, daß das Inspirirte, wie und auf welchem Wege immer in die Seele dessen gekommen, welcher es als solches vortrug, von einem Inhalte sey, welcher sich aus den gegebenen Worten bey gehöriger Sprach- und Sach-Kenntniß auch ohne Inspiration wohl auffinden lasse.

Indeß wenn man nun auch annähme, daß der religiöse Inhalt z. B. der Paulinischen Briefe und der Reden Jesu durchgängig, objectiv betrachtet, keine Gottesoffenbarung, mithin auch kein eigentliches Mysterium sey; glaubt ihr denn, dürfte man alsdann wohl zu den kühnen Auslegern des N. T. sagen, daß ihr solchen Lehrern der Wahrheit an Religionseinsicht vollkommen gleich stehet? Vielleicht würden sie dieß in Absicht auf den Heidenapostel, welcher ja ohnehin 1 Kor. 7, 40. von seiner Inspiration so bescheiden urtheilt, ohne

Beden-

Bedenken bejahen. Aber dem Stifter des Christenthums sich gleich zu setzen, wer wird das wagen? Wiewohl eben dieser scheint, so wie wir seine Sprache und Lehre aus den drey vordern, unter sich einstimmigen, Evangelisten kennen, der Geheimnisse und Offenbarungen weniger auszusprechen, als irgend einer seiner für uns noch schreibenden Apostel. Dennoch die hohe Weisheit und, um uns dieses Ausdrucks zu bedienen, das wahre Religionsgenie wird kein Unparteyischer in ihm verkennen. Darum möchte eine grammatisch-historische Auslegung, nicht nach dem Zwecke mit Hrn. D. Keil, sondern nach den Mitteln so benannt, zum Verständniß seiner Worte wohl nicht überall ausreichend seyn. Wie kommt es z. B. daß man mit aller, selbst aller holländisch-akademischen, Schriftgelehrsamkeit, immer noch nicht ganz sicher und befriedigend hat ausmachen können, warum und in welchem Sinne Jesus, der Gottessohn, nach der evangelischen Synopsis so gewöhnlich, und überhaupt fast er allein nur, sich des Menschen Sohn nennte? Es ist unmöglich, einen Geist, der in irgend eine Art des menschlichen Wissens tief blickte, welches in Absicht auf Moral und Religion von mehrern Auctoren des N. T. gilt, durchgängig und ganz zu fassen, wofern man nicht in eben derselben eine gleich tiefe Erkenntniß sich erworben hat.

Soviel hier von der intellectuellen Cultur. Wir kommen jetzt zunächst zur ästhetischen. Denn auch in Ansehung dieser ist es gar nicht gleichgültig, ob der Interpret mit seinem Auctor auf Einer Stufe stehe, oder nicht. Wie will jener z. B. die feinsten Ironien, die

Namen, in sich aufgenommen zu haben. Daher war es z. B. unmöglich, daß ein Bahrdt, sonst ein trefflicher Uebersetzer, eine durchaus gelungene Verdeutschung des N. T. gäbe, und eben daher wird z. B. Bengel's Gnomon, trotz allem schädlichen Einflusse seiner dogmatischen Ansichten auf die Erklärung der denselben ausgesetzten Schriftstellen, für immer einen großen exegetischen Werth behalten. Wer Christi Geist nicht hat, der ist in keiner Hinsicht sein, und darum auch nicht, bei allem übrigen Wissen und Können, sein rechter Interpret.

Was folgt nun aus diesem Allem? Unter andern dies, daß der treueste und verständigste Gebrauch des in seiner Art besten Lehrbuchs der biblischen Hermeneutik für sich genommen noch keinen vollkommenen Ausleger der heiligen Schrift hervorbringen könne. Denn was im biblischen, namentlich im christlichen, Sinne des Worts Geist heißet, das läßt sich nicht eigentlich lehren und mittheilen; es muß in Jedermanns Geiste sich selbst erzeugen. Wollen wir hiermit solche Bücher verwerflich machen, oder nur für unnütz und entbehrlich erklären? Das sey fern! Zwar sagt uns die Erfahrung, daß man auch ohne Hermeneutik, es sey aus Büchern, oder durch mündlichen Vortrag, wissenschaftlich kennen gelernt zu haben, könne ein guter Ausleger und Exeget werden. Aber es verhält sich damit, wie mit jeder Kunst. Die Regeln allein bilden keinen Künstler; dennoch helfen sie nicht nur ihm trefflich nach, sondern werden auch, wenn er darauf achtet, für ihn eine heilsame Disciplin: und überhaupt ist es nützlich

und des Menschen würdig, sich der Gesetze, die man, vielleicht nur instinctmäßig, ausübt, deutlich bewußt zu werden. Uebrigens hat man bekanntlich von einem gewissen hermeneutischen Takte längst schon gesprochen; und wer begreift nicht leicht, daß der Mangel dieses Takts eben so wenig, als der des musikalischen Gehörs, durch bloßes Lehren und Lernen sich ersetzen läßt? Die Auslegungskunst aber für eine heilige Schrift verlangt unstreitig auch einen Takt für das Heilige. Es ist schon aus diesem Grunde, um der Bibelerklärung willen, die zum theologischen Berufe gehört, ernstlich zu beklagen, daß man so häufig noch in der Zubereitung, Prüfung und Anstellung des Theologen, in der weiteren Bedeutung dieses immer ehrwürdigen Namens, mehr auf Gedächtniß und Verstand, als auf Herz und Wandel, mehr auf das, was erlernt, als auf das, was nur durch die Selbstthätigkeit des Geistes erworben werden kann, seine Sorgfalt und sein Augenmerk richtet. Man versichert oft, und auch der Wahrheit gemäß, daß die Bibel, bey aller unleugbaren Nationalität und Temporalität, dennoch ein Religionsbuch für alle Völker und Zeiten sey, was sie ohne allen Zweifel hauptsächlich nur durch den in ihr herrschenden echt religiösen Geist ist. Warum bemüht man sich nicht, diesen vor allen Dingen auch in dem künftigen Ausleger und Handhaber derselben für Andere zu wecken; warum fordert man nicht von dem seyn wollenden Religionslehrer auf dem Katheder, auf der Kanzel, in den Gelehrten- und Volks-Schulen, eben denselben vor Allem zuerst? In dieser Hinsicht zuvörderst, und dann in der gesammten Geistes-

bildung, muß der Theolog den biblischen Auctoren, der christliche aber den christlich-biblischen, gleich werden, um für ihre Zeit und ihr Publicum das Gleiche mit ihnen, und, wo möglich, noch mehr zu leisten. Der Vornehmste unter denselben, unser Aller Meister, spricht irgendwo: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubet, der wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere, denn diese thun! Wenn irgend eine, so verdient diese seine Weissagung von denen, die sie angeht, worunter die vorzugsweise so genannten Gottesgelehrten unstreitig die ersten sind, in Erfüllung gebracht zu werden.

VI.

Philo's Vorstellungen von dem Gattungsbegriff und dem Wesen der Tugend.

Eine philosophisch-historisch-ethische Abhandlung

von

Dr. Johann Christoph Schreiter
ordentlichem Professor der Theologie auf der Universität in Kiel.

Bisher habe ich mich bemühet, polemische Erörterungen Philo's in verschiedenen Beziehungen in dieser theologischen Zeitschrift zu entwickeln. Waren diese für Freunde der Theologie und Religionsphilosophie nicht ohne Interesse: so darf ich hoffen, daß seine nicht polemischen, aber umsichtsvollen, gleichsam das Allerheiligste seines Geistes und Herzens ohne äußern Schlüssel und Hebel, eröffnenden Erklärungen über moralische Gegenstände, denselben ebenfalls nicht mißfallen werden. Ich will es daher jetzt der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen, wagen, einen Artikel aus der von mir ausge-

arbeiteten Moral Philo's, nämlich seine Begriffe über den Gattungsbegriff und das Wesen der Tugend, zu erläutern.

Den Gattungsbegriff der Tugend, der nach seinen verschiedenen Beziehungen auf das Gesetz, den Handelnden, oder das erhabene, unerreichbare Ziel, bald א) Uebereinstimmung mit dem erkannten göttlichen oder Sittengesetz, bald ב) Fertigkeit, bald ג) ein Streben ist, hat auch Philo richtig erkannt und sehr treffend beschrieben.

Als א) Uebereinstimmung mit dem göttlichen oder Sittengesetz wird sie oft betrachtet und mit den sinnvollsten Benennungen bezeichnet [1]). Denn bey Gelegenheit einer Widerlegung derer, die Gott für veränderlich hielten, erklärt er sich also: Kann es wohl eine größere Gotteslästerung geben, als den Unwandelbaren für veränderlich zu halten? da ja einige versichern, daß nicht einmal Menschen, welche ihre Wür-

---

1) Quod Deus sit immutabil. Pf. II. 398. ἡ ἀρετῶν καὶ τῶν φύσει καλῶν ἁρμονία — ἡ πασῶν ἀρίστη συμφωνία, ἥτις ἐν ὁμολογίᾳ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων ἔχει τὸ τέλος. — De posteritate Caini Pf. II. 294. ἁρμόσασθαι τοὺς τοῦ ἀγαθοῦ πάντας ἤχους καὶ συνῳδὸν ἀποφῆναι λόγων μὲν διανοίᾳ, διάνοιαν δὲ ἔργῳ. De sacrif. Abel. et Caini Pf. II. p. 86. ἡ πρὸς θεὸν καὶ ἀρετὴν ἀρεσκεία, ὥσπερ τις σύντονος καὶ σφόδρα ἁρμονία. — In Beziehung auf diese veredlende Harmonie heißt sie auch: τὸ τῆς ψυχῆς ἀγαθὸν, oder τὸ ἀγαθὸν schlechthin, τὸ καλὸν, ἡ καλοκαγαθία. Quod omnis probus liber, Fft. 876. A. Mang. II. 456. über die letztere vgl. Koch Schule der Humanität 1811. S. 18 —

de behaupteten, in ihren Gesinnungen wankelmüthig wären. Denn diejenigen, welche wißbegierig und redlich nach Wahrheit forschen, hätten durch ihr gründliches Wissen ein sehr groses Gut erlangt, die über äußere Umstände erhabene Selbstständigkeit, so daß sie mit unwandelbarer Beharrlichkeit und unerschütterlicher Festigkeit stets planmäßig und consequent handelten [2]). Daß indeß Philo hier nicht etwa bloß eine fremde Meinung, sondern seine eigene Ueberzeugung vorträgt, ergiebt sich aus dem, was er sogleich zur Bekräftigung dieses Urtheils hinzusetzt, denn spricht er [3]): Aber auch

---

2) l. l. 396–98. τί γαρ ἂν ἀσέβημα μεῖζον γένοιτο τοῦ ὑπολαμβάνειν τὸ ἄτρεπτον τρέπεσθαι; καὶ τοι τινῶν ἀξιούντων μηδὲ ὄντας ανθρώπους ταῖς γνώμαις ἐπαμφοτερίζειν. Τούς γὰρ ἀδόλως καὶ καθαρῶς φιλοσοφήσαντας, μέγιστον ἐκ τῆς ἐπιστὴμης ἀγαθὸν εὑρασθαι, τὸ μὴ τοῖς πράγμασι συμμεταβάλλειν. ἀλλὰ μετὰ στεῤῥότητος ἀκλινοῦς καὶ παγίου βεβαιότητος ἅπασι τοῖς ἁρμόττουσιν ἐγχειρεῖν. Zur Erläuterung aber sowohl der Wankelmüthigkeit als Festigkeit des Charakters dienen die schönen Stellen Cic. offic. I. c. 20. u. c. 33. in tota vita constituenda, multo est ei rei cura major adhibenda, ut constare in vitae perpetuitate possimus nobismetipsis, nec in ullo officio claudicare.

3) l. l. p. 398. ἀρέσκει δὲ καὶ τῷ νομοθέτῃ τὸν τέλειον ἠρεμίας ἐφίεσθαι· τὸ γὰρ εἰρημένον τῷ σοφῷ ἐκ προσώπου του θεοῦ (Deut. 5, 31.): Σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ, τὸ ἀκλινὲς καὶ ἀῤῥεπὲς τῆς γνώμης καὶ ἱδρυμένον πάντῃ σαφέστατα παρίστησι. Τῷ γὰρ ὄντι θαυμάσιον, ὥσπερ τινὰ λύραν τὴν ψυχὴν μουσικῶς ἁρμοσάμενον, οὐκ ὀξέσι καὶ βαρέσι τοῖς φθόγγοις, ἀλλ' ἐπιστήμῃ μὲν τῶν ἐναντίων, (Scribendum videtur, ἐπιστήμῃ μὲν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναν-

der große Gesetzgeber (Moses) verlangt, daß der moralisch gute Mensch nach Selbstständigkeit strebe. Denn das im Namen Gottes dem Tugendhaften ertheilte Gebot: „Du aber bleibe hier bei mir" empfiehlt aufs sprechendste die Unwandelbarkeit, Unerschütterlichkeit und tiefste Begründung der Gesinnung. Denn es ist in der That etwas sehr Ehrwürdiges, die Seele gleich einem Saiteninstrumente, nicht durch hohe und tiefe Töne, sondern vermittelst der Erkenntniß von Recht und Unrecht, und der freyen Wahl und Vollziehung des Guten,

---

τίων, sic enim infra noster p. 301. ed. Fft. Pf. II. p. 410. wo die Verbindlichkeit zu dieser Selbstbeherrschung aus Deuter. 30, 14. ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σοῦ τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν abgeleitet wird, und wo Philo nun darüber erläuternd vortrefflich also fortfährt: Οὐκοῦν ἀμφότερα διὰ τούτου παρίσταται, ὅτι καὶ ἐπιστήμονες τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων γεγόνασιν ἄνθρωποι, καὶ ὀφείλουσι πρὸ τῶν χειρόνων αἱρεῖσθαι τὰ κρείττω· λόγισμὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ὥσπερ τινὰ δικαστὴν ἀδωροδόκητον οἷς ἂν ὁ ὄρθος λόγος ὑποβάλλῃ πεισθησόμενον, οἷς δ' ἂν ὁ ἐναντίος, ἀπειθήσοντα, vgl. Röm. 8, 12—14. da die Menschen Einsicht vom Moralischguten und Bösen haben: so sind sie auch verpflichtet, das Moralischgute statt des Bösen zu wählen; denn sie erfreuen sich des Lichts der Vernunft, die wie ein unbestechlicher Richter ihnen räth, das, was die vernünftige Ueberlegung aussagt, zu befolgen, das hingegen, wozu die Sinnlichkeit aufreizt, zu verwerfen) χρήσει δὲ τῶν ἀμεινόνων, μήτε ἐπιτεῖναι προσυπερβάλλοντα, μήτε ἀνεῖναι (forsan ἀνιέναι Mang.) μαλθάξαντα τὴν ἀρετῶν καὶ τῶν φύσει καλῶν ἁρμονίαν, δι' ἴσου δ' αὐτὴν φυλάξαντα, κροτεῖν (codd. nonnulli, κρούειν) καὶ ἐπιψάλλειν (cod. A. in marg. notat: γρ. ἐπιψαύειν Pf.) ἐμμελῶς.

ohne sie weder auf der einen Seite ungebührend anzustrengen, noch ihr auf der andern durch schlaffe Nachgiebigkeit die Zügel schießen zu lassen, zum musikalischen Einklang zu erheben, die Harmonien der Tugenden und des an sich Edlen und Guten zu bewirken, die Seele ferner in diesem Gleichgewichte zu erhalten und stets zweckmäßig zu handeln. Denn[4]) dieß ist das von der Natur gefertigte vollendetste Instrument, es ist das Ideal, nach welchem alles, was Menschen schaffen, gebildet wird; ein Instrument, das, wenn man sich desselben zweckmäßig bedient, die herrlichste aller Harmonien bewirkt, eine Harmonie, deren Zweck nicht auf das

---

4) l. l. 398. ὄργανον γὰρ τελειότατον ὑπὸ φύσεως δημιουργηθὲν, ἀρχέτυπον τῶν χειροτμήτων (forte χειροκμήτων, sic enim alibi a Philone scribitur. Hesych. v. χειρόκμητα = χειροποίητα, ἤγουν ὑπὸ χειρῶν γεγενημένα, melius ex Suida γεγλυμμένα) τοῦτό γε ὅπερ εἰ καλῶς ἁρμοσθείη, τὴν πασῶν ἀρίστην συμφωνίαν ἀπεργάσεται· ἥτις οὐκ ἐν κλάσει (melius κράσει; quae vox est musicis nota, sensumque huius loci exprimit, et a Nostro passim usurpatur. M.) καὶ τόνοις ἐμμελοῦς φωνῆς, ἀλλ' ἐν ὁμολογίᾳ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων ἔχει τὸ τέλος. Cic. de offiç. I. c. 40. p. 158. ed. Gernhard. talis est ordo actionum adhibendus, ut, quemadmodum in oratione constanti, sic in vita, omnia sint apta inter se et convenientia. — — — Quae autem parva videntur esse delicta, neque a multis intelligi possunt, ab iis est diligentius declinandum. Ut in fidibus, aut in tibiis quamvis paullum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet: sic videndum est in vita, ne forte quid discrepet; vel multo etiam magis, quo major et melior actionum, quam sonorum concentus est.

melodische Steigen und Fallen der Stimme, sondern auf die Uebereinstimmung der Handlungen des ganzen Lebens gerichtet ist. Da nun die Seele des Menschen die hohen Wellen und Wogen, welche ein plötzlicher und heftig ausgebrochener Sturm des Lasters verursacht hatte, vermittelst der sanften Lüfte der Einsicht und Frömmigkeit zu besänftigen vermag, und sie nach Dämpfung des aufgethürmten Wogendrangs bei vollkommener Windstille ruhig ist, kannst du wohl zweifeln, daß der Ewige und Selige, derjenige, welcher alle Tugenden, so wie die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit aufs vollendetste in sich vereint, seine Gesinnungen ändern, und nicht vielmehr seinen ursprünglichen Rathschluß, ohne im mindesten davon abzuweichen, unwandelbar ausführen werde? Bloß Menschen pflegen leicht, entweder wegen innerer oder äußerer Unbeständigkeit, in Wankelmüthigkeit zu verfallen [5].

---

5) l. l. ὅπουγ᾽ οὖν ἀνθρώπου ψυχὴ τὸν πολὺν κλύδωνα καὶ σάλον, ὃν καταῤῥαγὲν σφοδρὸν πνεῦμα τὸ κακίας αἰφνίδιον ἤγειρεν, ἐπιστήμης (MSS. Mdr. et Vat. ἐπιστήμαις) καὶ σοφίας αὔραις ἀποτίθεται, καὶ τὸ κυμαῖνον καὶ παρῳδηκὸς ὑφεῖσα, νηνέμῳ εὐδίᾳ χρωμένη γαληνιάζει· ἔτ᾽ ἐνδοιάζεις, ὅτι ὁ ἄφθαρτος καὶ μακάριος καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ αὐτῆς τελειότητος καὶ εὐδαιμονίας ἀνημμένος τὸ κράτος (diese letzteren Worte enthalten eine herrliche Parallele zu der Erhabenheit Gottes 1 Timoth. 6, 15. 16. und geben einen Pendant zu der im 2ten Stücke der Analekten S. 112. Note 31. angeführten Umschreibung der Doxologieen) οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ; μένει δὲ ἐφ᾽ ὧν ἐξ ἀρχῆς ἐβουλεύσατο, οὐδὲν αὐτῶν μετατιθείς; ἀνθρώποις μὲν οὖν τὸ εὐμετάβολον, ἢ

Die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser übereinstimmenden Selbstständigkeit, wodurch sich die Tugend des Menschen verherrlichet, ist tief in dem Innersten desselben, in seiner Denk- und Willensfreyheit gegründet. Denn Gott hat den Menschen [6]) entfesselt und

---

διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς ἢ διὰ τὴν ἐκτὸς ἀβεβαιότητα συμβαίνειν ἀνάγκη. — σοφία geschieden von φρόνησις und φιλοσοφία, wird von Philo fast durchgängig für Religiosität oder religiöse Moralität gebraucht. Aber auch Cicero nimmt, um dem Hange der Peripatetiker, auf Kosten der Praxis sich ausschließend der Speculation zu ergeben, zu steuern, in den Begriff der σοφία das Merkmal der eifrigsten und treuesten Thätigkeit, der Pflichttreue aus religiösen Motiven, als wesentlich auf und dringt unerläßlich auf moralisch-religiöse Wirksamkeit. de Offic. l. I. c. 43—44. Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant — maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae, manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ein blos theoretisches, die Pflichttreue weder weckendes noch unterstützendes Wissen und Forschen heißt ihm solivaga cognitio et jejuna: itemque magnitudo animi, remota communitate conjunctioneque humana, feritas sit quaedam et immanitas. . . . Ergo omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur. Vgl. die tiefen und scharfsinnigen Anmerkungen Gernhards ad h. l. p. 168—175. — Vor der einseitigen Herabwürdigung der Menschennatur aber zu blos politischen Zwecken, oder physischer Brauchbarkeit, sichert die religiös-moralische Würdigung derselben, welche Licht und Kraft ertheilt, nach Einsichten und gemeinnütziger Wirksamkeit mit gleichem Eifer harmonisch zu streben.

6) Quod Deus immutabilis Pf. II, 408—10. cf. 136. Fft. εἰργάσατο αὐτὸν ἄφετον καὶ ἐλεύθερον, ἑκουσίοις καὶ προαιρετικαῖς χρη-

gehorchen werden oder nicht". Denn das göttliche Gesetz verlangt, die Tugend zu üben um ihrer selbst willen. Die gesunde Vernunft prüft daher ihre Verehrer wie eine Münze, ob sie durch Beziehung des Guten der Seele auf ein äußeres Gut (durch Tugendübung aus Eigennutz) verfälscht sind, oder durch die beharrlichste und innigste, ausschließende Hochschätzung derselben, als probehaltig, und von echtem Korn gelten. Nicht irdisches sondern himmlisches Wissen ist dieser Tugendhaften Speise[9]) — diese aber ist die göttliche Offenbarung, die, gleich dem Thau, sich über die ganze Erde verbreitet[10]); die in jeder Beziehung, so-

... ἐθησαυρίσατο ... οὐκ ἄλλο τῶν εἰς πολυτέλειαν καὶ περιουσίαν οὐδὲν ἐκτήσατο ... ἀλλ' ὑπολαβὼν πενίας ψυχικῆς ἔργον εἶναι, τὸν ἐν ταῖς ὕλαις ἀποδέχεσθαι πλοῦτον, τοῦ μὲν ὡς τυφλοῦ κατεφρόνησε, τὸν δὲ βλέποντα τῆς φύσεως ἐξετίμησε ... Ταῦτα δὲ ἦσαν ἐγκράτειαι, καρτερίαι, σωφροσύναι, ἀγχίνοιαι, συνέσεις, ἐπιστῆμαι, πόνοι, κακοπάθειαι, ἡδονῶν ὑπεροψίαι, δικαιοσύναι, προτροπαὶ πρὸς τὰ βέλτιστα, ψόγοι καὶ κολάσεις ἁμαρτανόντων ἔννομοι, ἔπαινοι καὶ τιμαὶ πάλιν κατορθούντων σὺν νόμῳ, stimmt mit Matth. 6, 19—21. überein und dient trefflich zu ihrer Erläuterung.

9) de lege alleg. III. Pf. I. 340. τούτοις συμβέβηκε μὴ τοῖς γηΐνοις, ἀλλὰ ταῖς ἐπουρανίαις ἐπιστήμαις τρέφεσθαι.

10) l. l. p. 342. οὗτος ὁ ἄρτος ὃν ἔδωκεν ἡμῖν κύριος τοῦ φαγεῖν· τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ συνέταξε κύριος. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστι; λόγος θεοῦ συνεχής, ἐοικὼς δρόσῳ, κύκλῳ πᾶσαν περιειληφώς, καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὑτοῦ ἐῶν.

sowohl im Ganzen, als einzeln nützet [11]); denn Nahrung der Seele ist das Wissen, welches Gott, der von Kindheit und der ersten Blüthe an bis man zur vollkommnen Erkenntniß gelangt damit nähret und sättigen wird, nicht aber menschliche Lehre bewirkt [12]); die

---

11) l. l. τοιοῦτος καὶ ὁ θεοῦ λογος, καὶ δι' ὅλων ὠφελητικος, καὶ διὰ παντὸς μέρους, καὶ (forsan κἂν M.) τοῦ τυχόντος. vgl. auch p. 544. extr. und 2 Timoth. 3, 16. 17.

12) l. l. 346. extr. ἴσθι τὰς ψυχῆς τροφὰς ἐπιστήμας ὑπαρχούσας, ἃς οὐχ ὁ αἴσθητὸς λόγος ἀλλ' ὁ θεὸς δωρεῖται, ὁ τρέφων ἐκ νεότητος καὶ πρώτης ἀκμῆς μέχρι τελείου φωτὸς, αὐτὸς ἐμπλῆσαι. Mangey bemerkt bei ὁ αἴσθητος λόγος, omnino male. Supra paullo ἀγγέλους et λόγους conjunxit, ut vocabula synonyma. Igitur pro αἴσθητος reponendum censeo ἄγγελος. Manifesto enim alludit ad dicta Jacobi Genes. 48. 16. Allein da Mangey's 1) ἄγγελος, λόγος einen matten Sinn giebt; 2) die vorhergegangenen ἄγγελος καὶ λόγος nicht Synonymität, sondern Verschiedenheit anzeigen; 3) auch der Gegensatz ὁ θεός δωρεῖται, οὐχ ὁ ἄγγελος λόγος dadurch ganz verloren geht: so halte ich die Vulgata ὁ αἴσθητος λόγος deswegen für echt, weil 1) ὁ αἴσθητὸς λόγος ist i. q. ὁ κατὰ προφορὰν λόγος, ὁ λογ. προφόρικος, de migrat. Abrah. Pf. III. 414. wo er auf trügerische, boshafte Ueberredung, die man fliehen soll, bezogen wird μετανάστηθι κἂν τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου . . . ἵνα μὴ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων ἀπατηθεὶς κάλλεσι, τοῦ πρὸς ἀλήθειαν κάλλους . . . . διαζευχθῇς; hingegen de lege alleg. Pf. I. 270. αἱ τοῦ σοφοῦ πράξεις στηρίζονται ὑπὸ τῶν ἀναγκαιοτάτων, λόγου τε καὶ ἀληθείας von wahrer Belehrung gebraucht wird; 2) der Vollkommene, unbestechlich durch trügerische Ueberredung, sich zum religiösen Glauben erheben soll, de lege alleg. Pf. I. 268. init. τι ὄφελος . . . λόγῳ ὑποστεῖλαι τὸ γεγονός, was nützt es die Sinnlichkeit zu beherrschen, hingegen sich täuschenden Ueberredungen zu überlassen? (Marklands von Mangey gebilligte

Seele aber der vollkommnern erfreut sich einer ausführlicheren Belehrung, wir jedoch wollen uns demüthig

Vermuthung, Markland recte reponit τῷ γεγονῷ sermone prolato, scheint also entbehrlich zu seyn) χρὴ γὰρ τὸν μέλλοντα νοῦν ἐξάγεσθαι, καὶ ἐν ἐλευθερίᾳ ἀφίεσθαι, πάντων ὑπεκστῆναι σωματικῶν ἀναγκῶν a) αἰσθητικῶν ὀργάνων b) καταλόγων σοφιστικῶν, πιθανοτήτων (i. e. λόγου αἰσθήτου nach der Erläuterung oben unter 1) c) τὰ τελευταῖα καὶ ἑαυτοῦ i. e. wie es auf der folgenden 270. S. extr. τῶν κατὰ νοῦν οἰήσεων, ἐν ταῖς μόναις ἀζητήτως ἔχεις τῶν θείων κἂν ἐπιμορφάζῃς, ὅτι ζητῇς. — 3) der religiös - Tugendhafte die Heiligkeit Gottes zum Bestimmungsgrund seines Handelns macht l. l. 268. extr. ταῦτα πάντα παύεται διάνοια . . ὅταν θεῷ τὰς ἑαυτῆς πράξεις καὶ διανοήσεις ἀνάψῃ — 272. S. Analekten 2tes Stück S. 126—131. und weil 4) der Gegensatz, nunmehr völlig stringent wird: nicht sophistisch - trügerische Ueberredung, sondern der religiöse Glaube erhebt und stärkt die Seele l. l. p. 272. ὁ μὲν φαῦλος ἀρετήν γε φεύγων, καὶ θεὸν ἀποκρυπτόμενος, ἐπὶ ἀσθενῆ βοηθὸν καταφεύγει, τὸν ἴδιον νοῦν· ὁ δὲ σπουδαῖος ἔμπαλιν ἑαυτὸν ἀποδιδράσκων, ἀναστρέφει πρὸς τὴν ἑνὸς ἐπίγνωσιν καλὸν δρόμον καὶ πάντων ἄριστον ἀγώνισμα τοῦτο νικῶν, der Lasterhafte, welcher die Tugend flieht und sich religiösen Betrachtungen entzieht, nimmt zu seinem Verstande, einem schwachen Beistande, seine Zuflucht; der Tugendhafte hingegen, der der Selbstsucht entsagt und zur Erkenntniß Gottes, des Einzigen sich wendet, hat eine schöne Bahn durchlaufen und den allerschönsten Kampfpreis errungen. — Wie tief und richtig gedacht! wie schön gesagt! Wie sehr nähert er sich in Gedanken und Ausdruck der schönen Stelle Paulus 2 Timoth. 4, 7. 8. τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα, λοιπὸν, ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής . . . . αὐτοῦ.

auch mit einem kleinem Theile desselben begnügen [13]); kurz durch Fortschreiten in edlen Gesinnungen und in der Vollziehung echt moralischen Thaten erstarkt und

---

13) l. l. τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς, εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ. — Da Tugend das höchste Gut ist, welches der Mensch erstreben kann und soll: so hat Philo einen so hohen Begriff von der Erhabenheit und Vortrefflichkeit derselben, daß er die Möglichkeit und Unterstützung der höchsten religiösen Moralität nicht Engeln, die blos physische Uebel zu verhindern hätten, sondern unmittelbar der Veranstaltung Gottes selbst zugeschrieben wissen will. Denn in Beziehung auf die Gradation der Moralität spricht er l. l. ἀλλ' οὗτοι μὲν εὔχονται θεοῦ λόγῳ τραφῆναι, ὁ δὲ Ἰακὼβ καὶ τὸν λόγον ὑπερκύψας, ὑπ' αὐτοῦ φησι τρέφεσθαι τοῦ θεοῦ: leitet die Tugendhaftigkeit offenbar, wegen ihrer Erhabenheit, von Gott ab l. l. ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ — die er kurz darauf τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ, τὰς τροφὰς nennt — αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι — welches dann mit αὐτὸς χαρίζεται δι' ἑαυτοῦ vertauscht wird — τὰ δεύτερα τε τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστιν, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν. Und dieser eben so erhabene als erhebende Gedanke, in dem am Ende alles Philosophiren über die Natur und Bestimmung des menschlichen Geistes, wie in einem gemeinsamen Centralpunct zusammentrifft: Gott ist es, der die Möglichkeit der Heiligung und Tugend des Menschen begründet hat, sie unterstützt und fördert, hat dem edlen Weisen nicht allein das von tiefer Religiosität zeugende Urtheil entlockt: ὁρᾶτε οὗτος ὁ τρόπος, τροφέα τὸν θεὸν, οὐχὶ λόγον ἢ ἄγγελον ἡγεῖσθαι, sondern ihn auch zur Uebereinstimmung mit dem herrlichen Ausspruch des Apostels Jacob. I, 16—18. πᾶσα δόσις ἀγαθὴ, καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων — κτισμάτων erhoben.

und gewinnt die Seele [14]); und da eben deswegen der Mensch Ursache hat Gott für diese Tugendfähigkeit und die Gelegenheit ihrer Entwickelung innigst zu danken, so spricht er: Dank sey dir also, beseligender Gott, daß du der nach Tugend verlangenden Seele deine Werke offenbarest und ihr Nichts von deinen Thaten verbirgst; dieß setzt sie in den Stand, das Laster zu fliehen, zu schwächen, zu entkräften und die stets verderbliche Lust zu unterdrücken [15]).

Die Tugend, diese vollendende Uebereinstimmung mit uns selbst, ist auch nicht etwas entferntes und fremdes, das man am Himmel erst aufsuchen, oder jenseit des Meeres herbei holen müßte, sondern sie liegt uns vielmehr nahe und ist in drey Theilen aufs engste mit unserem Wesen verknüpft! sie ist, wie Moses spricht, in deinem Munde, in deinem Herzen, in deinen Händen, d. h. in deinen Worten, Gesinnungen und Thaten. Dieß sind nothwendige, das Wesen der

---

14) de lege alleg. Pf. I. p. 176. τρέφεται δὲ ἡ ψυχὴ ἀναλήψει τῶν καλῶν καὶ πράξει τῶν κατορθωμάτων.

15) de lege alleg. III. Pf. I. 260. τίνι ψυχῇ ἀποκρύπτειν καὶ ἀφανίζειν κακίαν ἐγένετο, εἰ μὴ ᾗ ὁ θεὸς ἐνεφανίσθη, ἣν καὶ τῶν ἀποῤῥήτων μυστηρίων ἠξίωσε; Φησὶ γάρ. Μὴ κρύψω ἐγω ἀπὸ Ἀβρααμ τοῦ παιδός μου, ἃ ἐγὼ ποιῶ; Εὖ σῶτερ, ὅτι τὰ σεαυτοῦ ἔργα ἐπιδείκνυσαι τῇ ποθούσῃ τὰ καλὰ ψυχῇ (cf. Rom. 1, 19, 20. u. 2, 14—16.), καὶ οὐδὲν αὐτὴν (Sic MSS. Col. Nov. (et Cod. A) Editi αὐτῇ M.) τῶν σῶν ἔργων ἐπικέκρυφας τούτου χάριν ἰσχύει φεύγειν κακίαν, καὶ ἐπικρύπτειν καὶ συσκιάζειν, καὶ ἀπολλῦναι ἀεὶ τὸ βλάβερον πάθος.

Tugend vollendende Theile, so daß der Mangel des einen, nicht nur die Unvollkommenheit des Ganzen verursacht, sondern es auch gänzlich zerstört [16]). Denn was nützt es die Tugend aufs herrlichste zu rühmen, und doch ganz schlecht zu denken und zu handeln? so verfahren die Sophisten. Denn ungeachtet ihre langen Vorträge über Weisheit und Selbstbeherrschung selbst das Ohr der wißbegierigsten ermüdend, zeihen sie doch Gesinnungen und Thaten der Unwahrheit ihrer Worte [17]). Und

16) de posteritate Caini Pf. II, 292. καλεῖ δὴ πλησίον καὶ ἐγγὺς τὸ Ἀγαθόν (Deut. 30, 12.) οὐ γὰρ ἂν ἀπεῖναι (reponendum, ut videtur, ἀναπτῆναι. Ita enim infra l. de nom. mut. p. 1081. Fft. M.) φησὶν (Moses) εἰς οὐρανὸν, οὐδὲ πέραν θαλάττης ἀφικέσθαι δεῖ, κατὰ ζήτησιν τοῦ καλοῦ· ἐγγὺς γὰρ καὶ πλησίον ἵστασθαι ἑκάστῳ· καὶ τριχῇ (scribendum τριχῇ αὐτὸ) αὐτῷ διαιρεῖ, φυσικώτατον. Ἐν γὰρ τῷ στόματί σου, φησὶν, ἐστιν, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ, καὶ ἐν ταῖς χερσί. τοῦτο δὲ, ἐν λόγοις, ἐν βουλαῖς, ἐν πράξεσι· μέρη γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ταῦτα, ἐξ ὧν πέφυκε πήγνυσθαι· (forte γίγνεσθαι. Et ὡς ἤδη pro ὡς εἰ δὲ.) ὡς εἰ δὲ ἡ ἑνὸς ἔνδεια οὐκ ἀτελὲς μόνον ἀπεργάζεται τόπον, (scribendum τὸ πᾶν et ἀναιρεῖ M.) ἀλλὰ καὶ συνόλως ἀναιρεῖ.

17) l. l. τί γὰρ ὄφελος λέγειν μὲν τὰ βέλτιστα, διανοεῖσθαι δὲ καὶ πράττειν τὰ αἴσχιστα; Σοφιστῶν οὗτος ὁ τρόπος· τοὺς γὰρ περὶ φρονήσεως καὶ καρτερίας ἀπομηκύναντες λόγους, τὰ ὦτα καὶ τῶν σφόδρα διψώντων ἀκοῆς ἀποκναίουσι, ἐν δὲ ταῖς βουλαῖς καὶ ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν, εὑρίσκονται διαμαρτάνοντες. Quod deter. potiori insid. sol. Pf. II. 192—194. Fft. 168, DE. πεφύκασι δὲ σοφισταὶ πολεμίοις χρῆσθαι ταῖς ἐν αὑτοῖς δυνάμεσι, καὶ λόγων ἐνθυμήμασι, καὶ βουλευμάτων λόγοις ἀντιστατούντων καὶ μηδαμῇ μηδαμῶς συνᾳδόν-

was frommt es, zwar edel zu denken, allein unvernünftig zu sprechen und zu handeln und durch Thaten die

---

τῶν. Ἀποκναίουσι γοῦν ἡμῶν τὰ ὦτα, τὴν δικαιοσύνην κοινωνικόν, τὴν σωφροσύνην συμφέρον, τὴν ἐγκράτειαν ἀστεῖον, τὴν εὐσέβειαν ὠφελιμώτατον, τὴν ἄλλην ἀρετὴν ὑγιεινότατόν τε καὶ σωτήριον ἀποφαίνοντες· καὶ πάλιν τὴν ἀδικίαν ἄσπονδον, τὴν ἀκολασίαν νοσερόν, τὴν ἀσέβειαν ἔκθεσμον, τὴν ἄλλην κακίαν βλαβερώτατον διεξιόντες. Καὶ ὅμως τἀναντία τοῖς λεγομένοις φρονοῦντες οὐ παύονται· ἀλλ' ὅταν φρόνησιν καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ εὐσέβειαν ὑμνῶσι, τότε μάλιστα ἀφραίνοντες, ἀκολασταίνοντες, ἀδικοῦντες, ἀσεβοῦντες, πάνθ' ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀνθρώπεια καὶ θεῖα συγχέοντές τε καὶ ἀνατρέψαντες εὑρίσκονται. Πρὸς οὓς ἂν εἴποι τις . . . τί ἐποιήσατε; τί εἰργάσασθε αὐτοὺς ἀγαθόν; τί οἱ τοσοῦτοι περὶ ἀρετῆς λόγοι τὴν ὑμετέραν ψυχὴν ὠφέλησαν; τί τοῦ βίου μικρὸν ἢ μέγα μέρος ἐπηνορθώσασθε; τί δ'; οὐχὶ τἀναντία διαβολὰς καθ' ἑαυτῶν ἀληθεῖς ἠρανίσατε, ὅτι συνθέντες (melius forte συνιέντες [quam Mangeyi conjecturam Cod. A. probat. P.]) τὰ καλὰ καὶ τῷ λόγῳ φιλοσοφοῦντες, ἑρμηνεῖς μὲν ἄριστοι γεγόνατε, τὰ δ' αἴσχιστα καὶ φρονοῦντες, καὶ ἐπιτηδεύοντες ἀεὶ ἁλίσκεσθε; οὐ μὴν ἔτι γε (melius οὐ μὴν ἤδη γε — cum nota interrogationis post κακῶν; M.) ἐν ταῖς ὑμετέραις ψυχαῖς τέθνηκε τὰ καλά, ζωπυρηθέντων κακῶν. Die Sophisten machen einen gegen sich selbst tobenden Gebrauch von ihren Kräften, so daß ihre Gedanken ihren Worten und ihren Worten ihre Gesinnungen widerstreben und sich schnurstracks widersprechen. Sie ermüden nämlich unser Ohr, indem sie das Verknüpfende der Gerechtigkeit, das Heilsame der Mäßigung, das Edle der Enthaltsamkeit, das Höchstnützliche (1 Timoth. 4, 8.) der Frömmigkeit, kurz das Stärkende und Beglückende der ganzen Moralität schildern, dagegen das alle Bande des geselligen Lebens Auflösende der Ungerechtigkeit, das Schädliche der Zügellosigkeit, das Gesetzwidrige der Gottesvergessenheit und das höchst Nachtheilige der gesammten La-

Hoffnungen derer, die auf dich rechnen, zu täuschen? aufs loyalste aber zu handeln, ohne Uebereinstimmung der Gesinnung und Worte ist wiederum strafbar. Denn da ein Handeln ohne Einfluß der Ueberzeugung und ohne Bedachtsamkeit im Sprechen nicht aus moralischer Freyheit hervorgeht, so ist es ganz und gar nicht lobenswerth [18]. Wenn es aber jemand gelungen, alle

---

sterhaftigkeit weitläufig erweisen, und gleichwohl stets gerade das Gegentheil von dem, was sie sprechen, denken und thun, ja dann, wenn sie die Weisheit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Gottesfurcht aufs herrlichste preisen, am unvernünftigsten, ausschweifendsten, ungerechtesten und gottesvergessensten handeln, kurz alle Pflichten gegen Gott und die Menschen verwirren und untergraben. Diesen möchte man mit Recht zurufen: . . . , was habt ihr für eure Persönlichkeit gewonnen? was haben eure langen und schöntönenden Reden über die Tugend eurer Seele genützt? welchen Theil des Lebens überhaupt habt ihr verbessert? ja habt ihr nicht vielmehr die gegründetsten Vorwürfe dadurch verwirkt, daß ihr, bei richtiger Erkenntniß des Guten und einsichtsvoller Empfehlung desselben in Worten, zwar sehr geschickt dasselbe verkündiget, allein stets euch der tiefsten Verworfenheit in Gesinnungen und Thaten schuldig macht? Ja ist nicht schon die Tugend in euren Gemüthern erloschen, da das Laster dieselben entflammet? Ueber diesen sittenverderblichen Einfluß s. Tennemanns Gesch. der Philos. 1r Bd, S. 344.

18) l. l. p. 294. τὶ ὄφελος, ἃ μὲν χρὴ διανοεῖσθαι, ἔργοις δ' ἀτόποις καὶ λόγοις χρῆσθαι, διὰ δὲ τῶν ἔργων τοὺς ὑπομένοντας ζημιοῦντας; πράττειν δέ μὲν (forte μὴν) τὰ ἄριστα οὐ σὺν διανοίᾳ καὶ λόγων (scribe λόγῳ vel λόγοις): πάλιν ὑπαίτιον· τὰ γὰρ ἄνευ τούτων τῆς ἀκουσίου μερίδος (so wird von ihm das Lebensprincip und das animalische Triebwerk der Sinne dargestellt) οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἐπαινετόν. Mit dieser herrlichen Würdigung der Tu-

[illegible] der Tugend, so wie die Lehre eines [illegible] [illegible] zu machen, und den [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible], als [illegible] der [illegible], [illegible], Worte und That, [illegible] in [illegible] der [illegible] so wohl als [illegible] mit [illegible] Erklärung und [illegible] des Apostels Jacobus c. 2. 14—26. überein. V. 14. τί τὸ ὄφελος . . . ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; schöne Worte ohne That sind keine Tugend V. 15—17. denn Nackte und Hungrige mit glatten Worten, ohne milde Gabe abzuweisen τί τὸ ὄφελος; οὕτω καὶ ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔργα ἔχῃ, νεκρά ἐστι καθ᾽ ἑαυτήν. und wähnen, gottesfürchtig zu seyn, während man seine Zunge mißbraucht, dies ist Selbsttäuschung und keine Gottesfurcht Jacob. 1, 26. εἴ τις δοκεῖ θρῆσκος εἶναι ἐν ὑμῖν, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. Von der Pflicht überzeugt, ja auch ihr gemäß gesinnt zu seyn, allein ohne sie thätig zu üben, dies ist wiederum keine Tugend V. 18. und 19. . . . σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω; δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου ἐκ τῶν ἔργων σου, κἀγὼ δείξω σοὶ ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου. Und wie stark ist das erläuternde Beyspiel des 19. Verses! Glaube und Thaten müssen Hand in Hand fortschreiten und stets harmonisch zusammenstimmen V. 20—26. V. 20. ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν . . . V. 22. βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη . . . V. 26. ὥσπερ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστι. Wie schön hat Philo in der Note [illegible] die Nothwendigkeit dieser dreifachen Harmonie ausgedrückt: [illegible] τὸ καλὸν, τὸ ἀγαθὸν — μέρη τοῦ ἀγαθοῦ· λόγοι, βουλαὶ, πράξεις, ἐξ ὧν πέφυκε συνίστασθαι. — Des Jacobus χωρὶς drückt Philo aus durch ἡ ἑνὸς ἔνδεια — und des Apostels νεκρὸν εἶναι καθ᾽ ἑαυτήν erklärt erschöpfend das philonische ἀτελῆ ἀπεργάζεσθαι, ἀλλὰ καὶ συνόλως ἀναιρεῖν.

te mit der Gesinnung und Ueberzeugung, der Gesinnung aber mit der That zu bewirken: so würde ein solcher für vollkommen und wahrhaft für rühmlichst übereinstimmend gelten. Wer also diese Grenzen der Tugend willkürlich verrückt, der ist strafbar und wird mit Recht für schuldig erklärt [19]).

Thoren [20]), welche sich erkühnen, die innere, zarte Achtung für Tugend und Recht, täglich durch Gesinnungen und Thaten, zu vernichten, suchen durch beobachtete Sittsamkeit in Worten dem Tadel der Men-

---

19) l. l. 294. ἂν δέ τις ἐξεργάσηται, καθάπερ λύραν, (Mang. λύρας scribe μετὰ λύραν) ἁρμόσασθαι τοὺς τοῦ ἀγαθοῦ πάντας ἤχους καὶ συνῳδὸν ἀποφῆναι λόγων μὲν διανοίᾳ, διάνοιαν δὲ ἔργῳ, τέλειος καὶ πρὸς ἀλήθειαν εὐάρμοστος ὁ τοιοῦτος ἂν νομίζοιτο. Ὥσθ' ὁ μετατιθεὶς ὅρους τοῦ καλοῦ (Jacob. 2, 10. vgl. Matth. 5, 19. Deut. 27, 26.) δικαίως ἐπάρατος ἐστί τε καὶ λέγεται.

20) De nom. mutat. Pf. IV. p. 404. ταύτην (die innigste Achtung für das Recht im weitesten Sinn, oder für die Tugend überhaupt, ἡ ἀδέκαστος κρίσις, ἡ πάρεδρος θεοῦ δίκη, ἡ ἀειπάρθενος, ganz so wie δικαιοσύνη Matth. 5, 6. in οἱ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην und V. 20. ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμ. καὶ Φαρισ. οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) οἱ ἐπιχειροῦντες ἄφρονες διαφθείρειν, διὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν βουλευμάτων καὶ ἐπιτηδευμάτων εὐπρεπείᾳ (melius ut videtur, εὐεπείᾳ M. vgl. Cic. offic. I. c. 36. . . .) λόγου ἐπιδιορθώσουσι τὸν ἔλεγχον· χρὴ γοῦν αὐτοὺς ἢ ἀκόλουθα τοῖς λεγομένοις πράττειν, ἢ ἀδικοῦντας ἡσυχάζειν· ἥμισυ γάρ φασι, κακοῦ, ἡσυχία . . . . τὸ γὰρ ἐκτραγῳδεῖν καὶ ἐπικομπάζειν τὰ κακά, διπλοῦν ἁμάρτημα· σχεδὸν δ' οἱ πολλοὶ πεπόνθασι τοῦτο.

ſchen zu entrinnen. Ihre Schuldigkeit aber fodert entweder den Worten gemäß zu handeln, oder von ihren Vergehungen zu schweigen; denn davon zu schweigen, verringert die Hälfte der Schuld. Sich aber der Laster zu rühmen und damit zu prahlen, ist eine doppelte Sünde, obgleich viele dieß zu verschulden pflegen. Sie sagen nämlich [21]) viel Schönes und Gutes von der stets jungfräulichen reinen Tugend, lassen aber keinen Augenblick vorbey, sie, so viel möglich, zu schänden und zu entehren. Denn welche Stadt, zählt nicht eine Menge solcher Menschen, welche die stets jungfräuliche Tugend preisen? welche die Ohren der Anwesenden durch folgende Erörterungen ermüden: Vernünftigkeit ist unerläßlich [22]), die Unvernunft schädlich, die Mäßigung ist

---

21) l. l. λέγουσι μὲν γὰρ ἀεὶ τῇ παρθένῳ ἀρετῇ τὰ φίλα, καὶ δίκη (Quidni τῇ ἀεὶ παρθένῳ, ut supra ἡ πάρεδρος θεοῦ δίκη, ἡ ἀειπάρθενος. it. infra τὴν ἀειπάρθενον ὑμνοῦντες ἀρετήν. ibid. pro δίκη. scribendum videtur, δίκαια. M.) καιρὸν δ' οὐδένα παρίασιν, ἐν ᾧ δυνηθέντες αὐτὴν οὐχ ὑβρίουσι καὶ κακώσουσι. (Das ἐντραγῳδεῖν καὶ ἐπικομπάζειν τὰ κακὰ sowohl, als das τὴν ἀρετὴν ὑβρίζειν καὶ κακοῦν, welche die εὐπρέπειαν λόγου erläutern, scheinen mir die Aechtheit der Vulg. gegen Manger's εὐσέβεια zu erweisen). Ποία γὰρ πόλις οὐκ ἔστι μεστὴ τῶν τὴν ἀειπάρθενον ὑμνούντων ἀρετήν; οἳ τὰ ὦτα τῶν παρατυγχανόντων ἀποκναίουσι (wofür Xenoph. Memorab. I, 2, 37. κατατρίβειν braucht), διεξιόντες τὰ τοιαῦτα.

22) l. l. ἡ φρόνησις ἀναγκαῖον, ἡ ἀφροσύνη βλαβερόν· αἱρετὸν ἡ σωφροσύνη, ἐχθρὸν ἡ ἀκολασία· ὑπομονῆς ἄξιον ἡ ἀνδρία, φυγῆς ἡ δειλία· συμφέρον ἡ δικαιοσύνη, ἀσύμφορον ἡ ἀδικία, τὸ ὅσιον καλὸν, τὸ ἀνόσιον αἰσχρόν· τὸ θεοσεβὲς ἐπαινετὸν, τὸ ἀσεβὲς ψεκτὸν, τὸ (τὸ redundat. ibid. pro βούλεσθαι, melius reponitur βουλεύεσθαι.) οἰκειότα-

liebenswürdig, die Ausschweifungen aber muß man wie Feindinnen fliehen; die Großherzigkeit muß man beharrlichst üben, die Feigheit hingegen meiden; die Gerechtigkeit macht glücklich, die Ungerechtigkeit unglücklich; der heilige Sinn ist ehrenvoll, der unheilige schändlich; die Gottesfurcht ist lobens- die Gottesvergessenheit tadelnswerth; edel zu denken, zu sprechen und zu handeln ist der menschlichen Natur am angemessensten, unedle Gesinnungen, Worte und Thaten hingegen stehen mit derselben im größten Widerspruch. Da ihre Lippen stets von diesen und ähnlichen Reden überströmen: so berücken und täuschen sie in Gerichtshöfen, Rathsversammlungen, Schauspielen, kurz in jeder Versammlung, weil sie die Häßlichkeit ihres Gesichtes unter angelegten schönen Larven verbergen, aus Vorsicht, um nicht von den hellsehenden ihrer schändlichen Verworfenheit überführt zu werden. Allein die-

---

του ἀνθρώπου φύσει, τὸ εὖ καὶ βούλεσθαι καὶ πράττειν καὶ λέγειν· ἀλλοτριώτατον τὰ κακῶς τούτων ἕκαστον. Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἀεὶ συνείροντες, τὰ δικαστήρια καὶ βουλευτήρια, καὶ τὰ θεάτρα, καὶ πάντα σύλλογον καὶ θίασον ἄνθρωποι (forsan ἀνθρώπων) ἀπατῶσιν... ὥσπερ οἱ προσωπεῖα καλὰ αἰσχίσταις ὄψεσι περιτιθέντες, προνοίᾳ τοῦ μὴ ὑπὸ τῶν ὁρώντων ἐλέγχεσθαι. (Diese Stelle erläutert treffend die Begriffe der ψευδοπροφητῶν. οἳ ἔρχονται ἐν ἐνδύμασι προβάτων und der λύκων ἁρπάγων Matth. 7, 15., jenes nämlich sind die sophistischen, allein im Herzen indifferenten Lobredner der Tugend, dieses aber entspricht dem ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἀεὶ συνείροντες τὰ δικαστήρια . . . καὶ πάντα θίασον ἀνθρώπων ἀπατᾶν).

fe Verstellung *) nützt ihnen zu nichts! denn im Guten mächtig erstarkte und vom Tugendeifer lebhaft beseelte Männer werden, nach Abstreifung dieser aus gleißnerischen Reden gewebten Deckmäntel und Blendwerke, und nach Erblickung der unverhüllten Seele in ihrer wahren Gestalt, auch die in den dunkelsten Tiefen des Herzens verborgenen Geheimnisse vollkommen durchschauen, dann die Verworfenheit und Schändlichkeit desselben in ihrem ganzen Umfange aufdecken und an dem hellen Sonnenlichte allen zur Schau ausstellen, wie schändlich und verächtlich sie in der That an sich ist, und wie sie als eine Scheintugend, durch schöngeschminkte Hüllen die Schönheit der Tugend erheuchelt.

---

23) l. l. p. 406. ἀλλ' οὐδὲν ὄφελος· ἀφίξονται γάρ τινες εὖ μάλα ἐῤῥωμένοι καὶ τῷ περὶ ἀρετῆς ζήλῳ κατεσχημένοι, καὶ τὰ παρακαλύμματα καὶ περίαπτα ταῦτα, ὅσα λόγῳ κατατεχνοῦντες συνύφαναν, ἀπαμφιάσαντες, εἴσονται καὶ τὰ ἐν μυχοῖς ἀποκείμενα τῆς φύσεως ἀπόῤῥητα· εἶτ' ἔξω προσαγαγόντες τῇ αἰσχύνῃ καὶ τὰ ὁμαλῆ πάντα αὐτῆς, ἐν ἡλίῳ καθαρῷ πᾶσιν ἐπιδείξονται· οἵα τις οὖσα, ὡς αἰσχρὰ καὶ κατάπτυστος, οἵαν δὲ τὴν παρόντων ὡς κάλλιον (scribe καὶ ὡς M. allein καὶ muß vielmehr vor οἵαν stehen) ἀναμόρφωσιν εὐμορφίαν. Wie einfach, bündig und ergreifend hat Jesus die wesentlichen Bedingungen des Tugendhaften vorgetragen und die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung der Worte mit Gesinnungen und Thaten erwiesen! Matth. 7, 16—23. Das Criterium, sie an Andern zu entdecken, ist: V. 16. τὸ ἐπιγνώσεσθαι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν; und der innere Maßstab die Harmonie der Worte, Gesinnungen und Thaten V. 21. οὐ πᾶς ὁ λέγων . . . bis V. 23. οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

Eben dieselben Gedanken, daß Harmonie der Gesinnungen, Worte und Thaten wesentliche Bedingung der Tugend wären, trägt er auch in einer andern Stelle, wo er den Sinn von Deuter. 30, 10 — 16. erklärt, also vor [24]): wenn ihr die göttlichen Gesetze beobachtet, so daß ihr den Geboten derselben also gehörchet, daß ihr nicht blos sie höret, sondern zeitlebens auch thätig erfüllet: so werdet ihr den Sieg über eure Feinde zur ersten Belohnung haben. Denn es sind nicht überspannte und eure Kräfte übersteigende Gebote; auch ist die Tugend nicht weit entfernt, etwa jenseits des Meeres oder an der äußersten Grenze der Erde, so daß es einer kostbaren und weiten Reise bedürfte. Auch ist sie nicht plötzlich gen Himmel ausgewandert, so daß man mit Flügeln versehen und hoch empor sich schwingend sie kaum erreichen könnte. Im Gegentheil sie ist ganz

24) de praemiis et poenis Mang. II. 421. Pft. 922—23. ἐὰν τὰς θείας ἐντολὰς φυλάττητε, κατασπειθεῖς γενόμενοι τοῖς προστάγμασι, καὶ τὰ διαγορευόμενα μὴ μέχρις ἀκοῆς καταδέχησθε; ἀλλὰ διὰ τῶν τοῦ βίου πράξεων ἐπιτελῆτε (vgl. Jacob. 1, 22—26.), πρώτην (ita MSS. pro πρὸς τὴν) δωρεὰν ἕξετε νίκην κατ᾽ ἐχθρῶν. Οὐ γὰρ ὑπέρογκοι καὶ βαρύτεραι τῆς τῶν χρησομένων δυνάμεως αἱ προστάξεις εἰσίν (Matth. 11, 29. u. 30. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς . . . ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον ἐλαφρόν ἐστι . . . 1 Joh. 5, 3. αὕτη ἐστὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσιν.) οὐδὲ μακρὰν τὸ ἀγαθὸν ἀφέστηκεν, ἢ πέραν θαλάσσης, ἢ ἐν ἐσχατιαῖς γῆς, ὡς δεῖσθαι πολυχρονίου καὶ καματηρᾶς ἀποδημίας. Οὐδ᾽ ἐξαίφνης ἐστείλατο τὴν ἐντεῦθεν εἰς οὐρανοὺς ἀποικίαν, ἵνα τις μετέωρος καὶ πτηνὸς ἀρθεὶς μόλις ἐφικέσθαι τούτων δυνηθῇ.

in unserer Nähe [25]), und zwar in drey Theilen eines jeden Menschen, in dem Munde, dem Herzen und in

---

25) l. l. πλησίον δ' ἐστὶ καὶ ἐγγυτάτω (MSS. Vatic. et Medic. pro ἐγγυτάτον. Atque sic passim scribitur a Nostro. Mox ex iisdem pro τῶν repono τοῖς. Vid. de Humanitate p. 717.) τρισὶ μέρεσι τοῖς καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐνιδρυμένον, στόματι καὶ καρδίᾳ, καὶ χερσί (Notanter sequitur LXX. interpretes, addendo καὶ χερσί, quod etiam alibi facit, de somn. p. 1135. A. Fft. Tom. I. p. 180—182. ἐγγύς οὔτωσι, φησὶ Μωσῆς, τ' ἀγαθὸν παρίδρυταί σοι καὶ συμπέφυκε τρισὶ τοῖς ἀναγκαιοτάτοις μέρεσιν ἡρμοσμένον, καρδίᾳ, στόματι, χερσί· τὸ δ' ἐστὶ, διανοίᾳ, λόγῳ, πράξεσιν, ἐπειδὴ τὰ καλὰ καὶ φρονεῖν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ἀναγκαῖον, συμπληρούμενα (melius συμπληρούμενον sc. τὸ ἀγαθὸν M. Allein dies halte ich nicht für nöthig, da συμπληρούμενα sich auf τὰ καλὰ bezieht, die den Gattungsbegriff τὸ ἀγαθὸν als völlig synonym, erläutern) ἐκ τε εὐβουλίας, καὶ εὐπραξίας καὶ εὐλογίας. it. de nom. mutat. 1081. Ff. Pf. IV. p. 422. de Charitate, p. 717. extr. Pft. Meng. II. 406. Neque enim agnoscitur in textu Hebraeo Deuter. 30, 14. כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ neque etiam commemoratur a Paulo ep. Rom. X, 8, cf. Theodoret ad h. l. Dies bestätiget Herrn Prof. Hornemanns Resultat, daß Philo blos die Uebers. der LXX. benutzt habe. Die Gründe aber, welche Philo'n dazu bewogen, habe ich historisch im 2ten Bde. 1sten Stücke der Analekten S. 161. zu erörtern gesucht.) λόγῳ καὶ διανοίᾳ καὶ πράξεσιν. Ἐὰν γὰρ οἷα τὰ βουλεύματα, τοιοῦτοι οἱ λόγοι, καὶ οἷα τὰ λεγόμενα, τοιαίδε αἱ πράξεις ὦσιν, καὶ ταῦτα ἀλλήλοις ἀντακολουθῇ, δεθέντα ἁρμονίας ἀλύτοις δεσμοῖς, εὐδαιμονία κρατεῖ· τουτέστιν ἡ ἀψευδεστάτη σοφία καὶ φρόνησις· σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Wie herrlich ist hier das Wesen der Tugend und der Glückseligkeit und ihr gegenseitiges Verhältniß gewür-

den Händen, das heißt, in den Worten, Gedanken und Handlungen desselben gegründet. Denn wenn die Gesinnungen so beschaffen sind, wie die Worte und die Worte so wie die Thaten, und diese drey Theile, durch die Bande einer unauflöslichen Harmonie verknüpft, sich gegenseitig entsprechen: so findet dann Glückseligkeit, das heißt die untrüglichste Weisheit und Sorgfalt (φρόνησις) statt, wovon sich die Weisheit (σοφία) auf die Pflichten gegen die Gottheit, die Sorgfalt (φρόνησις) aber auf die Anordnung und Vollziehung der dem Menschengeschlecht schuldigen Pflichten bezieht. So lange man also [26]) die Forderungen der Gesetze blos

---

diget! Zugleich sind die Worte: ἐὰν γὰρ οἷα τὰ βουλεύματα — διοίκησιν eine Bestätigung sowohl von der oben Note 5. gegebenen Bestimmung der σοφία und φρόνησις; als der im 1sten und 2ten Stück der Analekten (s. II. St. S. 122. Note 42.) erwähnten Eintheilung der Pflichten, so daß nach Philos Sprachgebrauch εὐσέβεια, ὁσιότης, σοφία die Pflichten gegen Gott, κοινωνία, φιλανθρωπία, φρόνησις die Obliegenheiten gegen die Menschen umfassen.

26) l. l. ἄχρι μὲν οὖν λέγεται μόνον τὰ τῶν νόμων παραγγέλματα, βραχείας ἢ οὐδεμιᾶς ἀποδοχῆς τυγχάνει· προσγενομένων δ' ἀκολούθων καὶ ἑπομένων ἔργων ἐν τοῖς τοῦ βίου πᾶσιν ἐπιτηδεύμασιν, ὥσπερ ἐκ ζόφου βαθέος εἰς φῶς ἀχθέντα, περιλαμφθήσεται δι' εὐκλείας καὶ εὐφημίας. — Matth. 7, 21—23. οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλ. τῶν οὐρ. ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. . . . καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. Des Matth. οὐ γινώσκειν τινα entspricht vollkom=

anzugeben weiß; so ist dieß wenig oder gar nicht lobenswerth; allein wenn man ihnen angemessene, über alle Bestrebungen des ganzen Lebens sich verbreitende, Handlungen damit verbindet, so daß sie so zu sagen aus ihrer undurchdringlichen Finsterniß an das Licht gezogen werden, dann wird der schönste Glanz der Ehre und des Ruhms sie umstrahlen. Denn wer [27]), und wäre es auch der verleumdungssüchtigste Mensch, muß nicht gestehen, daß blos dieß die religiös tugendhafte und einsichtsvollste Menschenklasse ist, die sich dahin erhoben hat, die göttlichen Ermunterungen nicht fruchtlos und ohne ihnen entsprechende Handlungen zu lassen, sondern Got-

men dem Philon. βραχείας ἢ οὐδεμίας ἀποδοχῆς τυγχάνειν, laude vel parum dignum, vel omnino indignum judicari.

27) l. l. τίς γὰρ οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ᾽ ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς. (Hiob 28, 28. Joh. 15, 14. ὑμεῖς φίλοι μου ἐστὲ ἐὰν ποιῆτε ὅσα ἐντέλλομαι ὑμῖν. c. 8, 31. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ vgl. XIV, 21, 23, 24.). Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ᾽ ἔρωτος οὐρανίου· ὡς κἂν εἰ πύθοιτό τις· ποῖον ἔθνος μέγα· προσφυῶς ἄν τιν᾽ ἀνταποκρίνασθαι, ᾧ ὁ θεὸς ἐστιν ἐπήκοος ἱεροπρεπεστάτων εὐχῶν, καὶ ταῖς ἀπὸ καθαροῦ τοῦ συνειδότος κατακλήσεσιν συνεγγίζων. Sirac. 3, 5. 14. 15. Prov. 14, 34. δικαιοσύνη ὑψοῖ ἔθνος, ἐλασσονοῦσι δὲ φυλὰς ἁμαρτίαι.

Gottes Gebote auch in lobenswerthen Thaten zu erfüllen. Diese Klasse, die stets die Schönheiten des Sternenzelts betrachtet und von Liebe zum Himmel beseelt ist, befindet sich in der Nähe der Gottheit, so daß, wenn Jemand die Frage aufwürfe: welches Volk ist groß und erhaben? man mit Recht antworten könnte, dasjenige, dessen ehrfurchtsvolle Bitten Gott erhört, und dessen aus reinem Herzen kommendes Flehen er gnädig gewährt.

Mit dieser Darstellung stimmt auch noch eine andere Parallelstelle überein, welche, da sie manches noch näher bestimmt, und besonders über die Größe der Verschuldung, wenn eines dieser drey Stücke fehle, sich ausführlicher verbreitet, noch angeführt zu werden verdient. Gewöhnlich, spricht er [28]), pflegt man

28) de nominum mutatione Pf. IV, 422 — σχεδὸν τοίνυν καὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα συμβέβηκεν ἐν τρίσιν ἐξετάζεσθαι· διανοίᾳ, λόγοις, πράξεσιν. Οὗ χάριν κἀν τοῖς προτρεπτικοῖς Μωσῆς διδάσκων, ὅτι ἡ ἀγαθὴ (forsan ἀγαθοῦ. Ita in loco parallelo S. 125 Note 24) — Allerdings, da der Sinn und Sprachgebrauch es fordern.) κτῆσις οὔτ' ἀδύνατός ἐστιν, οὔτε δυσθήρατος φήσιν· οὐκ εἰς οὐρανὸν ἀναπτῆναι δεῖ, οὐδ' ἄχρι περάτων γῆς καὶ θαλάττης ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν σύλληψιν αὐτοῦ· ἀλλ' ἐστὶν ἐγγὺς, καὶ σφόδρα ἐγγὺς. Εἶτα μόνον οὐκ ὀφθαλμοφανῶς δείκνυσι· πᾶν ἔργον, φησὶ, τῷ στόματί σου, καὶ τῇ καρδίᾳ, καὶ ταῖς χερσί· συμβολικῶς ἐν λόγοις, ἐν βουλαῖς, ἐν ἔργοις. ἐκ γὰρ εὐβουλίας, καὶ εὐλογίας, καὶ εὐπραξίας, τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην συνίστασθαι, ὥσπερ καὶ τὴν κακοδαιμονίαν ἐκ τῶν ἐναντίων.

böse sowohl, als edle Thaten, nach drey Bestandtheilen, nach der Gesinnung, nach den Worten und nach der äußeren Vollziehung zu würdigen. Deswegen spricht auch Moses in seinen Ermahnungen: Die Tugend ist weder unmöglich, noch schwer zu erlangen. Es bedarf dazu weder einer Erhebung in den Himmel, noch einer Reise in die entferntesten Länder und Meere, um sich in den Besitz derselben zu setzen; sondern sie ist nahe, sehr nahe. Und nun legt er sie beynahe sichtbar vor Augen und versichert: jede That ist in deinem Munde, deinem Herzen und in deinen Händen, das heißt ohne Bild: in deinen Worten, Gesinnungen und Thaten, denn die menschliche Glückseligkeit ist in der Güte der Gesinnungen, Worte und Thaten, so wie die Unglückseligkeit im Gegentheil enthalten. In denselbigen Vermögen **), nämlich in dem Herzen, der Sprache und thäti-

---

**) [illegible] ἐν γὰρ τοῖς αὐτοῖς, τό τε κατορθοῦν καὶ τὸ ἁμαρτάνειν χωρίοις ἐστί, καρδίᾳ, στόματι, χερσί· καὶ γὰρ βουλεύονταί τινες εὐγνωμονέστατα, καὶ λέγουσιν ἄριστα, καὶ πράττουσι τὰ [illegible] Τριῶν δὲ ὄντων, κουφότατόν ἐστι, τὸ βουλεύσασθαι ἃ μὴ χρή· βαρύτατον δὲ, τὸ χειρουργεῖν τὰ ἄδικα. μέσον δὲ, τὸ λέγειν ἃ μὴ δεῖ. Συμβαίνει δὲ τὸ κουφότατον δυσαποτρεπτότατον (forte δυσαποτρεπτον), licet vox eadem usurpetur a Nostro de Somn. p. 593. D. Ft. T. V. Pf. p. 100. allein es ist dies nicht nöthig, denn δυσαπότρεπτος drückt der Etymologie und dem Gegensatz zufolge, die Schwierigkeit der Handlung aus, wie sich aus der Stelle de Somn. unwidersprechlich ergiebt: ἔστι ὁ φθόνος βαρὺς, καὶ δυσαπότρεπτος ἰσχυρός. ἐπαφρούμενος ἀεὶ ταῖς λεγομέναις εὐπραγίαις [illegible] ῥᾳδίαν ἐκφυγεῖν) [illegible]

gen Wirksamkeit ist die Fähigkeit moralisch gut oder böse zu handeln gegründet, denn einige denken sehr vernünftig, sprechen sehr edel und handeln völlig der Pflicht gemäß. Unter den drey Bestandtheilen der Tugend aber ist pflichtwidrig zu denken am verzeihlichsten, (dieß wird mit Recht weiter unten bloß auf die unwillkürlich aufsteigenden Gedanken und ihre Zurechnung eingeschränkt) pflichtwidrig zu handeln das strafbarste, der unedle Gebrauch der Zunge aber steht zwischen beyden in der Mitte. Es giebt aber auch Fälle, wo das leichteste die größten Schwierigkeiten verursacht; denn es ist schwer die im Herzen aufwallende Leidenschaft zu

λεπὸν γὰρ ψυχῆς τροπὴν εἰς ἠρεμίαν ἀγαγεῖν· καὶ θᾶττον ἄν τις χειμάῤῥου φορὰν ἐπίσχοι, ἢ ψυχῆς τροπὴν ῥέουσαν ἀκατασχέτως. Ἀμύθητα γὰρ ἐνθύμια, ἄλλα ἐπ' ἄλλοις, τρικυμίας τρόπον, ἐπιτρέχει, φοροῦντα καὶ κυκλῶντα, καὶ πᾶσαν αὐτὴν βιαίως ἐπιστρέφοντα (melius, ut videtur, ἀνατρέποντα. Ita scribitur in collectione Florilega inedita inter MSS. Barocc. No. 143. ubi haec Philonis citantur. Ibidem etiam ἀτόπων scribitur pro ἀτοπωτάτων, et sic, ut videtur, rectius. M.) Τὸ μὲν οὖν ἄριστον τῆς καθάρσεως καὶ τελειώτατον, τοῦτ' ἔστιν, μηδὲ ἐνθυμεῖσθαί τι τῶν ἀτοπωτάτων, ἀλλ' εἰρήνῃ καὶ εὐνομίᾳ, ὧν ἡγεμών ἐστι δικαιοσύνη, πολιτεύσασθαι. Vgl. Matth. 15, 16—20. 5, 28. des unsterblichen Reinhards herrliche Pred.: Ueber die Freyheit der Gedanken, am 19. p. Tr. 1797. vgl. die am 12. p. Tr. 1797: Daß ein wahrer christlicher Sinn sich auch im Sprechen äußern müsse; und 1805. an demselben Sonntage: Wie Christen das Vermögen zu sprechen anzuwenden haben. Und in Rücksicht der Zurechnungsfähigkeit derselben s. Analekten 1. St. S. 124 ff. und S. 110. rc. Epictet. apud Arrian. l. III. c. 24.

[illegible]

[illegible] [illegible] *) [illegible]

---

*) l. l. τὸ δὲ ἐσώτερον. λόγοις μὴ [illegible] [illegible], ἢ [illegible], ἢ [illegible], ἢ [illegible], ἢ [illegible], ἢ [illegible] στόμα καὶ γλῶτταν [illegible] [illegible] ἀνιέντα, [illegible] χαλινὸν [illegible], περιθεῖναι καὶ [illegible] [illegible]. [illegible] 1, 26. [illegible] [illegible] [illegible] μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν [illegible], ἀλλ' [illegible] [illegible] αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ [illegible]. Διὰ τί δὲ τὸ λέγειν τοῦ [illegible] τὸ μὴ [illegible] βαρύτερον ἁμάρτημα, [illegible]. Ἐνθυμεῖται μὲν τις οὐ παρ' ἑαυτόν ἐστιν ὅτι, ἀλλ' ἐβουλῶ. [illegible] γὰρ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], τῶν δ' ἀκουσίων οὐδὲν ὑπαίτιον. Λέγει δέ τις ἑκών. ὥστε εἰ μὴ [illegible] προΐεσθαι φωνὴν, [illegible] κακοδαιμονῶν, ὁ [illegible] ἐκ τύχης ἐθέλων τι τῶν [illegible] Φθέγξασθαι ᾧ λυσιτελὲς τὴν (malim [illegible] M.) ἀσφαλεστέρην ἡσυχίαν δεξιοῦσθαι [illegible] μὴ ἡσυχάζειν τις, δύναται δὴ [illegible] βουληθεὶς [illegible]. — [illegible] schlägt statt κακοδαιμονῶν — κακοδαίμων, und statt οὐκ τύχης — ἐξ ἀρχῆς vor; allein für die erste Conjectur finde ich keinen hinreichenden Grund, und statt der

Ueberredung, boshafte Verleumdung oder überhaupt durch Mißbrauch der Zunge zum Nachtheil Anderer, da es weit rathsamer wäre sie zu zügeln und mit unzerreißbaren Banden zu fesseln. Warum aber ungeziemend zu sprechen eine schwerere Sünde sey, als sündhafte Gedanken, dieß ist leicht einzusehen. Es steigen nämlich zuweilen nicht willkürlich, sondern unwillkürlich Gedanken auf, und der Mensch sieht sich gezwungen Vorstellungen zu bilden, die ihm mißfallen. Was nun nicht aus eigenmächtiger Wahl entspringt, das ist nicht zurechnungsfähig. Das Sprechen hingegen stehet ganz in des Menschen Gewalt, so daß er, wenn er unlöbliche Worte vorbringt, als ein Elender strafbar handelt, weil er die Sprache der Sittsamkeit vom Zufall erwartet. Ihm wäre es weit nützlicher: das vor Strafbarkeit sichernde Stillschweigen zu beobachten, und dazu kommt noch, daß wer nicht schweigt, doch schweigen konnte, wenn er es nur gewollt hätte. Da-

---

zweyten, lese ich mit leichter Veränderung für ὁ μηδ' ἐκ τύχης — ὅστις ἐκ τύχης ἐθέλων τι τ. ἐπ. φθέγξασθαι, so wie beym Theophrast. Character. c. 3. extr. παρασείσαντα δὲ χρὴ τοὺς τοιούτους τῶν ἀνθρώπων καὶ διαράμενον ἀπαλλάττεσθαι, ὅστις ἀπύρετος βούλεται εἶναι· garrulos oportet eum demissis manibus et pleno gradu fugere, qui febri carere velit; so daß nach Sprachgebrauch und Zusammenhang der oben ausgedrückte Sinn entsteht. — In Absicht der Strafbarkeit des Mißbrauchs der Zunge vgl. das schöne 3te Cap. Jacobi, besonders das Urtheil V. 2, εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ δύνατος χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα; und Matth. 12, 36. 37. Sirac. 22, 33. u. c. 23. 1—21.

gen Thätigkeit, gleichsam wie in ihren Senkern und Reißern gegründet, die bey gebührender Pflege herrlich gedeihen und die sichersten und köstlichsten Früchte tragen. Denn die Tugend muß man nicht in der Ferne oder jenseit der Meere erst entdecken und suchen, sondern Gott hat ihre Wurzeln ganz in der Nähe, in deinem Munde, deinem Herzen und deinen Händen d. h. in deinen Worten, Gesinnungen und Thaten gepflanzt, welche daher natürlich der Pflege bedürfen. Wenn man sich folglich lieber der Trägheit als Thätigkeit ergiebt: so schadet dies nicht nur dem Reis, sondern ertödtet auch die Wurzel selbst. Wer hingegen den Mü-

---

βόλων λόγους, πράξεις, βουλὰς, ἃ δὴ πάντα γεωργικῆς τέχνης δεῖται. Οἱ μὲν οὖν ἀργίαν πόνου προτιμήσαντες, οὐ μόνον τὰς βλάστας ἐκώλυσαν, ἀλλὰ καὶ τὰς ῥίζας ἀφανάναντες ἔφθειραν. Οἱ δὲ σχολὴν μὲν βλαβερὰν ἡγούμενοι πονεῖν δὲ ἐθέλοντες, ὥσπερ εὐγενῆ μοσχεύματα γεωργοῦντες, τῷ συνεχεῖ τῆς ἐπιμελείας οὐρανομήκεις ἐστελέχωσαν ἀρετὰς, ἀειθαλῆ καὶ ἀθάνατα ἔρνη καρπὸν φέροντα εὐδαιμονίας οὐδέποτε λήγοντα, ἢ ὥς τινες, οὐ φέροντα, ἀλλ' αὐτὰ ὄντα εὐδαιμονίαν. (Sic MSS. Med. et Coisl. pro εὐδαιμονία. E quibus etiam restitui γὰρ in sequentibus). ἃ Μουσῆς ὀνόματι συνθέτῳ καλεῖν εἴωθεν ὁλοκαρπώματα. De sacrificiis Ab. et Caini Pf. II. 98. θέμις οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι· ὥσθ' ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αὐτοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι· ὁλόκληρον δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρετὴ, καὶ ἡ κατ' αὐτὴν πρᾶξις. — Ueber die ἀρετὰς οὐρανομήκεις vgl. Analekten St. II. S. 111. Note 30. und 31. und über die ewig dauernden Seegnungen der Tugend, die schöne Parallelstelle S. 137. Note 63. vgl. Note 56. und 62.

ßiggang für schädlich hält und der Thätigkeit sich eifrig ergiebt, und so zu sagen die edlen Ableger treulich pflegt, der erziehet durch seine unermüdliche Sorgfalt in den bis in den Himmel reichenden Tugenden, stets grünende und nie absterbende Gewächse, und diese tragen die Glückseligkeit als ihre nie verwelkende Frucht, oder sie tragen dieselbe nicht sowohl, nach Anderer Meinung, sondern sie sind die Glückseligkeit selbst, Früchte, die Moses mit einem zusammengesetzten Worte, die ganzvollkommenen zu benennen pflegt. Denn bei den aus der Erde hervortreibenden Gewächsen [33]) sind Stämme und Frucht verschieden, bey den aber in der Seele sich bildenden Gewächsen treibt alles Geschoß in die Frucht, und zwar in die Frucht der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Seelengröße, und der Mäßigung. Da wir nun so herrliche Kräfte und Veranlassungen zur Tugend besitzen, muß man nicht ohne Bedenken das Menschengeschlecht des Mangels an religiöser Tugend zeihen, da man im Stande war sie gleich einem in ei-

---

33) l. l. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ γῆς βλαστανόντων [οὔθ᾽ ὁ καρπὸς δένδρα, οὔτε τὰ δένδρα καρπὸς] (Haec uncinis inclusa restitui ex Cod. Medic. Item ὅλων pro ὅλου in Editis. M.) ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῇ φυομένων ὅλα δι᾽ ὅλων εἰς καρποῦ φύσιν μεταβέβληκε τὰ ἔρνη, τὸ φρονήσεως, τὸ δικαιοσύνης, τὸ ἀνδρείας, τὸ σωφροσύνης. Ἔχοντες οὖν τοιαύτας πρὸς αὐτῆς ἀφορμὰς, (MS. Med. παρ᾽ ἑαυτῆς. Coisl. πρὸς αὐτοὺς. Forsan πρὸς αὐτὴν sc. ἀρετὴν) οὐκ ἐρυθριῶμεν ἔνδειαν σοφίας ἀνθρώπων γένει καταγγέλλοντες ἣν δυνατὸν ἂν ἐκφυσήσαντας (pro ἐμφυσήσαντα. Sic MSS.) καθάπερ ἐν ὕλῃ σπινθῆρα τυφόμενον, ζωπυρῆσαι.

nen Brände noch glimmenden Funken durch Anblasen zu entzünden? Allein 54) in Dingen, wornach wen,

54) l. l. ἀλλὰ γὰρ πρὸς ἃ μὲν σπεύδειν ἐχρῆν, ὡς συγγενέστατα καὶ οἰκειότατα (s. Analekten II. S. 111. Note 28. u. S. 128. Note 50. de nomin. mutat. Pl. IV, 384. οὐκ ὀθνεῖον οὕτως ἀστῆς ψυχῆς ἔγγονον, die Frucht einer edlen Seele erzeugt sich nicht von außen, sondern in und aus ihr selbst); πολὺς ὁ ὄκνος, καὶ ῥᾳθυμία συνεχής, ὑφ' ὧν τὰ καλοκἀγαθίας σπέρματα (adde δὲ. Sic vero scriberem et distinguerem, συνεχής· ὑφ' ὧν δὲ τὰ — διαφθείρεται, ὧν τὸ εἰκὸς ἦν ὑστερίζειν etc., so daß Mangey also ὑφ' ὧν δὲ — διαφθείρεται schon zum Nach- und Gegensatz zieht, und daher übersetzt: nobis vero ad ea, quae curare decuit, ut conjunctissima et aptissima, magna desidia et segnities continua: a quibus autem corrumpuntur virtutum semina, quibusque carere congruum fuit, circa ea desiderium et amor insatiabilis. Allein da diese Mang. Conjectur und Abtheilung, 1) die Kraft des Gegensatzes zerstört, weil von σπεύδειν offenbar nicht διαφθείρειν, sondern ὑστερίζειν den wahren Gegensatz bildet; und 2) die Schlußfolge keineswegs auf der Dauer der Tugend, sondern der Möglichkeit ihrer Erwerbung beruht, wie sowohl das vorhergehende ἦν [σοφίαν i. e. καλοκἀγαθίαν] δυνατὸν ἦν — ζωπυρῆσαι — als auch das folgende διὰ τοῦτο — φρονίμων — ὀλίγος ἀριθμός beweisen: so schließe ich mit der Vulgata nach διαφθείρεται den Vordersatz so, daß ὑφ' ὧν auf ὄκνος und ῥᾳθυμία i. e. ὑπὸ πολλοῦ τοῦ ὄκνου καὶ ῥᾳθυμίας συνεχοῦς τὰ καλοκἀγαθίας σπέρματα διαφθείρεται erläuternd und verstärkend sich bezieht, wodurch dann nach einer grammatisch und logisch richtigen Gegensetzung und Schlußfolge, der oben ausgedrückte Sinn entsteht) διαφθείρεται· ὧν δὲ εἰκὸς ἦν (ἦν restitui ex MSS.) ὑστερίζειν, ἵμερος καὶ πόθος ἄπληστος. Sallust. Jugurth. c. 1. Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio aliena ac nihil profutura, multumque etiam periculosa petunt; neque regerentur magis, quam

als das innigste und angemessenste Eigenthum, rastlos streben sollte, macht man sich vieles Zauderns und einer lebenslänglichen Nachlässigkeit schuldig, so daß dadurch die Keime der Tugend verderbet werden; nach Dingen hingegen, von welchen man ganz frey seyn sollte, fühlt man eine starke Sehnsucht und ein unersättliches Verlangen. Daher [35]) findet man auch zu Wasser und zu Land reiche, berühmte und lasterhafte Menschen in Menge, die Zahl der Weisen, Gerechten und Tugendhaften aber ist gering; doch mag auch ihre Anzahl noch so klein, ja selten seyn: so ist dies doch, wie Griechenland und das Ausland bezeugt, ein Beweis, daß Tugend kein leerer Name, sondern etwas wirklich vorhandenes ist.

In Beziehung auf diese von der Tugend zu befördernde Harmonie aller Bestrebungen des menschlichen

---

regerent casus, et eo magnitudinis procederent, ubi pro mortalibus aeterni fierent.

35) l. l. διὰ τοῦτο πλουσίων μὲν καὶ ἐνδόξων, καὶ ταῖς ἡδοναῖς χρωμένων μεστὴ γῆ καὶ θάλαττα· φρονίμων δὲ καὶ δικαίων καὶ ἀστείων, ὀλίγος ἀριθμός· τὸ δὲ ὀλίγον, εἰ καὶ σπάνιον, οὐκ ἀνύπαρκτον, μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλὰς καὶ ἡ Βάρβαρος. — Als Beweise der Tugendhaftigkeit der Heyden werden die 7 Weisen — die Magier und Gymnosophisten angeführt. vgl. Stäudlin Gesch. der Sittenl. Jesu 1r B. S. 500. — In Rücksicht der Behauptung aber, daß man leichter und zahlreicher den Pfad des Lasters als der Tugend betrete, liefert Matth. 7, 13. 14. εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆ πύλης — καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτὴν, coll. Luc. 13, 23, 24. eine schöne Parallele.

Geistes dringt er auch darauf, daß das Wissen stets mit der Tugend in Verbindung stehen und sie sowohl wecken, als unterstützen und befestigen soll. Denn das [36]) hellste Licht der Seele ist die feste Ueberzeugung. Und wie durch die Lichtstrahlen Licht in die Augen fällt: so wird auch durch Weisheit die Seele erleuchtet, und durch stets fortgesetzte Forschungen in den Stand gesetzt, immer tiefere Einsichten zu erlangen. — Theoretisches Wissen [37]) nun zu besitzen, ist zwar ein Gut, al-

---

36) De congressu quaer. erud. gr. Pf. IV. 162. φῶς ψυχῆς ἡλιοειδέστατον, ἐπιστήμη· καθάπερ γὰρ τὰ ὄμματα αὐγαῖς, καὶ ἡ διάνοια σοφίᾳ περιλάμπεται, καὶ ὀξυδερκέστερα ἐμβλέπει, ἐγχρωμένη καινοῖς ἀεὶ θεωρήμασιν, ἐθίζεται.

37) l. l. τὸ μὲν φῶς ἔχειν κατὰ διάνοιαν, ἀγαθὸν, τὸ δὲ ἀναπαυόμενον καὶ ἠρεμοῦν καὶ ἀκίνητον, οὐ τέλειον ἀγαθὸν. Ἡσυχίᾳ μὲν γὰρ τὰ κακὰ χρῆσθαι λυσιτελὲς, τὰ δὲ ἀγαθὰ κινήσει, συμφέρον. Τίς γὰρ ὄνησις εὐφώνου ἡσυχάζοντος, ἢ μὴ αὐλοῦντος αὐλητοῦ ἢ κιθαριστοῦ μὴ κιθαρίζοντος, ἢ συνόλως τεχνίτου τὰ κατὰ τὴν τέχνην μὴ ἐνεργοῦντος; Ἡ γὰρ ἄνευ πράξεως (MSS. Vat. πραξεων) θεωρία ψιλὴ, πρὸς οὐδὲν ὄφελος τοῖς ἐπιστήμοσιν. — Da Philo das Wissen auch ein Gut, jedoch οὐ τέλειον nennt: so verwirft er es nicht schlechthin, sondern dringt, als Moralist, auf Fruchtbarkeit und Anwendung desselben, was auch die folgenden Beispiele von Läufern und Ringern erhärten. In der Sache stimmt er mit Jacob. 1, 22—25. γίνεσθε ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς ... ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὗτος οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος, ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται, überein.

kein ein unvollkommnes, so lange es ruhet und nichts wirkt. Denn dem Laster ziemt Stille und Unwirksamkeit, die Tugend aber soll leben und wirken. Denn was nützte ein schweigender Sänger, ein Virtuos auf der Flöte, der nicht bläset, kurz ein Künstler, der seine Kunst nicht übt? Das reine Wissen ohne Anwendung desselben frommt seinem Kenner zu nichts.

Doch eben die Forderung, Tugend solle aus Ueberzeugung hervorgehen, leitet auf den oben S. 104 angegebenen zweyten Gattungsbegriff derselben, sie als ב) Fertigkeit [38]) zu betrachten. Denn, versichert er [39]), die generelle Tugend (das Ideal derselben, die objective Tugend) enthält die ihr verwandten Arten und die darunter begriffenen einzelnen Tugenden, und wie es unter lebendigen und leblosen Geschöpfen Familien und Gattungen giebt, so ist auch jene zum allgemeinen Heil über alle einzelne verbreitet. Alles nämlich, was der Einsicht entbehrt und ermangelt, wird schädlich, so

38) Ueber die ἕξις s. Carpzov. Exercitt. Sacr. in ep. ad Ebr. p. 244.

39) de nom. mutat. Pf. IV. 384. ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς εἰς ἔθνη τὰ πρὸς ἔσχατα (scribe προσεχέστατα, species generi proximas, ut supra de Confus. ling Pf. III. p. 352.) τὰ εἴδη τέμνεται καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἴδεσιν· ἀλλὰ καὶ ὅτι συμβέβηκεν, ὡς ζώων, οὕτω καὶ πραγμάτων εἶναι τρόπον τινὰ ἔθνη, οἷς μέγα ὄφελος ἀρετὴν προσεῖναι. Τὰ γὰρ ἔρημα καὶ χῆρα φρονήσεως πάντα ἐπιζήμια· καθάπερ οἷς οὐκ ἐπιλάμπει ἥλιος, ἐξ ἀνάγκης ζοφερά Matth. 6, 22. 23. ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν . . . . ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστι, τὸ σκότος πόσον.

wie das, was das Sonnenlicht nicht erleuchtet, natürlich tiefe Dunkelheit bedeckt. Denn durch Hülfe [40]) der Tugend besorgt der Landmann zweckmäßiger seine Pflanzungen; vermittelst der Tugend weiß der Bereiter, der um den Preis im Rennspiel den Wagen sicher zu leiten; durch Tugend vermag auch der Steuermann das Fahrzeug auf seiner Fahrt geschickter zu regieren. Die Tugend [41]) setzt in den Stand, Häuser, Städte

---

40) l. l. ἀρετῇ μὲν γὰρ γεωργὸς ἄμεινον φυτῶν ἐπιμελεῖται, ἀρετῇ δὲ καὶ ἡνίοχος ἅρμα ἐν ἱπποδρομίαις ἄπταιστον ἐλαύνει· ἀρετῇ δὲ καὶ κυβερνήτης οἰκονόμου οἰκονομεῖ κατὰ πλοῦν τὸ σκάφος. (melius οἰακονομεῖ, ut libr. de legat. ad Caj. p. 1013. Ed. Mang. II. p. 567. ἀντὶ πολυαρχίας ἑνὶ κυβερνήτῃ παραδοὺς τὸ κοινὸν σκάφος οἰακονομεῖν, sublato multorum principatu uni solum navem publicam tradidit gubernandam. Allein bleibt nicht immer noch das eben so müßige als lästige οἰκονόμος übrig? nach meinem Gefühl erfordert die den großen Einfluß der Tugend auf eine seegensvolle Wirksamkeit erweisende Argumentation und das vorhergegangene ἀρετῇ .. ἄμεινον ... ἐπιμελεῖται, ... ἄπταιστον ἐλαύνει statt οἰκονόμος, ein erläuterndes Adverbium z. B. κρεῖττον, βέλτιον, oder von σῶς, σωτηριώτερον οἰακονομεῖ, salubrius gubernat, de agricult. Pf. III. p. 6. ἄνδρα σωτηρίου wodurch diese Schwierigkeit beseitiget würde.) Ueber diesen Einfluß des Unterrichts und Wissens auf edle Wirksamkeit s. Xenoph. Memorab. IV. c. 2. §. 1 bis Ende.

41) l. l. ἀρετὴ καὶ οἰκίας, καὶ πόλεις, καὶ χώρας, βέλτιον οἰκεῖσθαι παρεσκεύασε· οἰκονομικοὺς, πολιτικοὺς, κοινωνικοὺς ἄνδρας δημιουργοῦσα. Ἀρετὴ καὶ νόμους ἀρίστους εἰσηγήσατο, καὶ τὰ εἰρήνης κατεβάλετο πανταχοῦ σπέρματα· ἐπεὶ καὶ ὑπὸ τῆς ἐναντίας ἕξεως πέφυκε γίνεσθαι τἀναντία· πόλεμοι, ἀνομίαι, κακοπολιτεῖαι, σύγχυσις, ἀνατροπαί, ἡ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀργαλεωτάτη νόσος, πανουργία.

und Länder besser zu verwalten, weil sie brave Hausväter, würdige Staatsmänner, und großherzige Patrioten bildet. Die Tugend hat auch die besten Gesetze eingeführt und allenthalben den Saamen des Friedens ausgestreut; während von der entgegengesetzten Fertigkeit natürlich das Gegentheil erzeugt und befördert wird, nämlich Krieg, Ungerechtigkeit, verkehrtes Staatsinteresse, Verwirrung, Unglück, Meuterey und die allerverderblichste Wissenschaft, die Arglist, aus welcher statt edler Künste die schändlichsten Ränke in Menge entsprungen sind. Die Tugend pflegt sich also ihrer Natur nach in Familien, in großen und zahlrei-

---

ἀφ' ἧς ἀντὶ τεχνῶν κακοτεχνίαι προσεῤῥέθησαν (forte προσεῤῥύησαν). Ἀναγκαίως οὖν εἰς ἔθνη χωρήσει ἡ ἀρετή, ζώων ὁμοῦ καὶ πραγμάτων μεγάλα καὶ ἀθρόα συστήματα, ἐπὶ τῇ τῶν δεχομένων ὠφελείᾳ — ἡ ἀρετὴ χωρεῖ εἰς ἔθνη, ζώων ὁμοῦ καὶ πραγμάτων μεγάλα καὶ ἀθρόα συστήματα ist eben das, was vorher Note 39) ἡ γενικὴ ἀρετὴ καὶ συμβέβηκε, ὡς ζώων, οὕτω καὶ πραγμάτων εἶναι τρόπον τινὰ ἔθνη, das Ideal der Tugend vertheilt und äußert sich in Familien und Stämmen einzelner Tugenden, sowohl an lebenden als leblosen Geschöpfen; sie äußert sich aber ἐπὶ τῇ τῶν δεχομένων ὠφελείᾳ, dem eben Note 39) das οἷς μέγα ὄφελος ἀρετὴν προσεῖναι, als synonym, entspricht, zum Heil ihrer Verehrer, so daß es also der Mangeyschen Conjectur statt χωρήσει, zu lesen διεχωρίσθη, nicht bedarf. — Philo glaubte Tugend sey die unerschütterliche Grundveste des Wohlseyns der Individuen und Völker (ἀρετὴ καὶ νόμους ἀρίστους εἰσηγήσατο — τὰ τῆς εἰρήνης κατεβάλετο πανταχοῦ σπέρματα. Möchte doch die selbstsüchtige Politik sich zu dieser Ueberzeugung zum Heil der Völker erheben.

chen Klassen an lebendigen und leblosen Geschöpfen zu äußern, zum Heil aller, die sich derselben ergeben.

Auf die Tugend als Königkeit führt auch Philo den erhabenen, von Plato [42]) zuerst vorgetragenen, allein von den Stoikern so ungebührend ausgedehnten Gedanken, „der Tugendhafte sey ein König [43])," zurück, indem er ihn offenbar auf die moralische Ueberlegenheit des Tugendhaften über den Lasterhaften einschränkt. Denn die dem Abraham gegebene Verheißung, daß von ihm einst Könige über andere Völker

---

42) Plato epist. 7. κακῶν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς, ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. Unstreitig wollte der große Plato die erhabene Idee des endlich durch allgemeine Seegnungen sich verherrlichenden Sieges der Weisheit und Tugend über die Ohnmacht des Lasters ausdrücken. Diesen seegnenden und überwiegenden Einfluß der Tugend auf das allgemeine Wohl hat auch der große Welt- und Menschenkenner Cicero in diesem platonischen Gedanken gefunden, denn er spricht ausdrücklich: Ep. ad Quint. fratr. I, 1, 10. Princeps ingenii et doctrinae Plato tum denique fore beatas res publicas putavit, si aut docti ac sapientes homines eas regere coepissent, aut ii, qui regerent, omne suum studium in doctrina ac sapientia collocarent. Hanc conjunctionem videlicet potestatis ac sapientiae saluti censuit civitatibus esse posse.

43) Cicer. Paradox. V. de finib. III, 22. Lips. Manuduct. ad Stoic. philos. l. III. diss. 13. p. 135. b. Tiedemann System der stoisch. Philos. 3r Bd. S. 277.

Völker abstammen sollten, trägt er auf die Tugend über und spricht [44]): alle ihre Freunde und Verehrer sind Regenten, die nicht das Loos, ein sehr trügliches Ding, und die Stimme meistens für Gold feiler Menschen, auf eine kurze Zeit erwählet, sondern die die Natur selbst auf zeitlebens eingesetzt hat. Dies ist aber nicht meine Meinung [45]), sondern Ausspruch der heil. Schrift

---

44) de nomin. mutat. Pf. IV. p. 586. die Worte nämlich Genes. 17, 6. θήσω σε (Abrah. sc.) εἰς ἔθνη, καὶ βασιλεῖς ἐκ σοῦ ἐξελεύσονται trägt Philo also auf die Tugend über, daß er statt αὐτοῦ, αὐτῆς sc. ἀρετῆς lieset in folgenden Worten: λέγεται δὲ ἑξῆς, ὅτι καὶ βασιλεῖς ἐθνῶν ἐξ αὐτῆς ἔσονται· οὓς γὰρ κυοφορεῖ καὶ ἀποτίκτει, πάντες εἰσὶν ἡγεμόνες· οὐ κλήρῳ, πράγματι ἀβεβαίῳ, καὶ χειροτονίᾳ ἐμμίσθων τὰ πολλὰ ἀνθρώπων πρὸς ὀλίγον χρόνον αἱρεθέντες, ἀλλ' ὑπὸ φύσεως εἰσαεὶ καταστάθεντες αὐτῆς.

45) l. l. οὗτος δὲ οὐκ ἐμὸς μῦθος ἀλλὰ χρησμῶν τῶν ἱερωτάτων ἐστὶν, ἐν οἷς εἰσάγονταί τινες λέγοντες τῷ Ἀβραάμ· βασιλεὺς παρὰ θεοῦ εἶ σὺ ἐν ἡμῖν (Genes. 23, 6.) οὐ τὰς ὕλας ἐξετάσαντες, (τίνες γὰρ ἦσαν ἀνδρὶ μετανάστῃ, καὶ μηδὲ πόλιν οἰκοῦντι, πολλὴν δὲ καὶ ἐρήμην καὶ ἄβατον ἀλωμένῳ γῆν); ἀλλὰ τὴν ἐν τῇ διανοίᾳ βασιλικὴν ἕξιν κατανοήσαντες, ὥστ' ἀνομολογῆσαι κατὰ Μωσῆν, μόνον τὸν σοφὸν βασιλέα. Auch Clem. Al. Philo's sehr naher Geistesverwandter, giebt, wahrscheinlich duce Philone, der Stelle Genes. 23, 6. dieselbe Deutung, denn Strom. l. II. 482. spricht er: πάλιν τε αὖ βασιλέα τὸν σοφὸν διδάσκων (ὁ θεὸς) τοὺς μὴ ὁμοφύλους ποιεῖ λέγοντας αὐτῷ: βασιλεὺς παρὰ θεῷ σὺ ἐν ἡμῖν εἶ· ἐθελουσίῳ γνώμῃ τῶν ἀρχομένων, διὰ ζῆλον ἀρετῆς ὑπακουόντων τῷ σπουδαίῳ. — De posteritate Caini Pf. II. p. 318. ταυτῶν (der 4 Cardinaltugenden) ἡγεμονὶς ἑκάστη καὶ βασιλίς ἐστι, καὶ ὁ κτησάμενος αὐτὰς ἄρχων, καὶ βασιλεὺς εὐθέως, κᾂν μηδε-

selbst, in welcher einige Männer also redend eingeführt werden: Der von Gott geschenkte König solls du unter uns seyn; wobey sie offenbar nicht auf seine Schätze achteten (denn was konnte ein ausgewanderter Mann, der nicht einmal eine Stadt bewohnte, sondern in weiten, wüsten und unwegsamen Gegenden herumzog, für Güter besitzen?), sondern die Regierungskraft seines Geistes berücksichtigen, so daß sie Mosen zufolge, eingestanden: bloß der Tugendhafte sey ein König. Denn in der That [46]) ist der Weise der Anführer der Unweisen, weil er weiß, was man zu thun oder zu meiden hat; der Mäßige ist der Führer der Unmäßigen, da er durch eifriges Forschen sich überzeugt hat, was man wählen oder fliehen soll; der Tapfere ferner ist das Haupt der Feigen, weil er gründlich weiß, was die Pflicht zu beginnen oder zu unterlassen fordert. Der Gerechte steht in einem oberherrlichen Ansehen bey den Ungerechten, weil er sich in seinem Verhalten gegen An-

---

μίας ὕλης εὐπορῇ . . . und eben die Vertheilung der Tugend in vier Cardinaltugenden sey nicht Schwächung derselben, sondern bedeute ihren Einfluß und ihre Macht, οὐτ᾽ διάστασις, ἀλλ᾽ ἀρετὴ ἡγεμονίαν ἐμφαίνει καὶ κράτος.

46) de nom. mut. Pf. IV. 386. καὶ γὰρ οὕτως ὁ μὲν φρόνιμος ἡγεμὼν ἀφρόνων ἐστὶν, εἰδὼς ἃ χρὴ ποιεῖν τε καὶ ἃ μή· ὁ δὲ σώφρων ἀκολάστων, τὰ περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς ἠκριβωκὼς οὐκ ἀμελῶς. Δειλῶν δὲ, ὁ ἀνδρεῖος, ἃ δεῖ ὑπομένειν, καὶ ἃ μὴ, σαφῶς ἐκμαθών. Ἀδίκων δὲ, ὁ δίκαιος, ἰσότητος ἐν τοῖς ἀπονεμητέοις ἀῤῥεποῦς στοχαζόμενος: Ὁ δ᾽ ὅσιος ἀνοσίων, ἐν ἀρίσταις ὑπολήψεσι ταῖς περὶ θεοῦ κατεσχημένος.

dere der unwandelbaren Gleichheit des Rechts befleißiget. Der Fromme aber ist über die Gottlosen erhaben, weil er die edelsten und würdigsten Begriffe von der Gottheit besitzt.

Diese Macht der Tugendhaftigkeit und ihres leitenden Einflusses auf Andere wollte Philo in einer besondern Abhandlung erörtern [47]), die aber verloren gegangen zu seyn scheint, wenn er nicht etwa die de praemiis et poenis Fft. p. 910. und de execrat. Fft. 936. d — Mangey II. p. 435. — wo er von einer Rückkehr aller Juden und einer ausgezeichneten Ehrerbietung der Nichtjuden, die sie ihnen wegen ihrer Tugend beweisen würden, spricht, darunter angedeutet haben sollte.

Ueberdieß hat er auch in der schönen Abhandlung: „Der Tugendhafte ist frey,“ die, obgleich im Geiste der ältern Stoiker gedacht, doch mehr Nüchternheit und Bündigkeit verräth, als die spätere, alles überspannende, metaphysische, politische und moralische Freyheit gauklerisch verwechselnde, und dadurch den erhabenen Freyheitsbegriff oft mehr verwirrende als erläuternde Stoa bewies, ebenfalls den Gattungsbegriff der Tugend hauptsächlich auf Fertigkeit der moralischen Selbstbeherrschung als Wesen der Tugend

47) Quisquis virtuti studet liber. Mang. II. 448. Fft. p. 868. ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σόφου λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω, τὸν δὲ περὶ ἐλευθερίας τανῦν ἀκριβωτέον. — S. Stäudlins Gesch. der Sittenlehre Jesu 1r B. S. 499—501.

zurückgeführt. Da das Wesentliche davon im § von der Freyheit vorkommen wird: so werden schon zwey Stellen hinreichen, dies zu beweisen. Mit Uebergehung also der angeblichen Freyheit, spricht er [48]), und der der Natur fremdartigen, auf Meinung beruhenden Namen sogenannter Sclaven durch Geburt, Kauf oder Gefangenschaft, suchen wir den Begriff des wahrhaft Freyen auszumitteln, der allein die Fertigkeit besitzt, sich eigenmächtig zu beherrschen, wenn auch Tausende sich für seine Gebieter erklärten. ... Wenn [49]) man

48) Liber quisquis virtuti studet Mang. II. p. 448. Fft. 868. ἀνελόντες ἐκποδὼν τὰς προφασιστικὰς ἐλευθερίας (MSS. Med. Vat. et Coisl. εὑρεσιλογίας, quam emendationem nec contextus respuit. Sic infra p. 890. ὀνόματα σοφιστῶν εὑρήματα. v. dicta ad de Somn. p. 1149. Forsan etiam pro προφασίστικας, reponendum σοφιστικὰς. Euseb. Praep. Ev. XI. c. 6. οὐδέ γε κατά τινα σοφιστικὴν εὑρεσιλογίαν. M.) καὶ τὰ φύσεως μὲν ἀλλότρια, δόξης δ' ἠρτημένα ὀνόματα, οἰκοτρίβων, ἢ (ita MS. Med. pro καὶ, e quo etiam restituo ἢ post ἀργυρωνήτων) ἀργυρωνήτων ἢ αἰχμαλώτων, τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον ἀναζητῶμεν, ᾧ μόνῳ τὸ αὐτοκρατὲς πρόσεστι, κἂν μυρίοι γράφωσι δεσπότας ἑαυτούς.

49) l. l. εἰ δή τις εἴσω προελθὼν τῶν πραγμάτων ἐθελήσειε διακύψαι, γνώσεται σαφῶς, ὅτι οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ συγγενὲς οὕτως, ὡς αὐτοπραγία ἐλευθερίᾳ. Διότι πολλὰ μὲν τῷ φαύλῳ τὰ ἐμποδών· φιλαργυρία, φιλοδοξία, φιληδονία, τῷ δ' ἀστείῳ τὸ παράπαν οὐδὲν· ἐπανιστμένῳ καὶ ἐπιβεβηκότι, καθάπερ ἐν ἄθλων ἀγωνισταῖς MSS. Vat. et Coisl. ἀγῶνι τοῖς, sed neque sic placet. Vir doctissimus ἐν ἄθλῳ ἀνταγωνισταῖς etc. Idque omnino recte M.) καταπαλαισθεῖσιν, ἔρετι, φόβῳ, δειλίᾳ, λύπῃ, τοῖς ὁμοιοτρόποις. Ἔμαθε γὰρ ἀλογεῖν ἐπι

dabey tiefer eingeht und ihr inneres Wesen zu durchschauen wünscht: so wird man deutlich erkennen, daß kein Gegenstand der Welt mit einem andern so enge verknüpft ist, als die eigenmächtige Wirksamkeit mit der (moralischen) Freyheit. Daher beschränken viele Dinge die Thätigkeit des Lasterhaften, Habsucht, Ehrgeitz, Wollust; den Tugendhaften hingegen hindert ganz und gar nichts (dieser Art), weil er der Liebe, Furcht, Feigheit und Traurigkeit und ähnlichen Affecten, so wie den auf dem Kampfplatz überwundenen Gegnern sich widersetzt und sie sich unterworfen hat. Denn er hat gelernt die Befehle der gesetzwidrigsten Gebieter der Seele durch innigstes Verlangen und Streben nach einer Freyheit, deren Wesen (κλῆρος ἴδιος) in Autonomie und eigenthümlicher Wirksamkeit besteht, zu verschmähen.

Damit verdient noch eine Parallelstelle verglichen zu werden, wo er sich noch bestimmter also erklärt[50]:

ταγμάτων, ὅσα οἱ ψυχῆς παρανομώτατοι ἄρχοντες ἐπιτάττουσι, διὰ ζῆλον καὶ πόθον ἐλευθερίας, ἧς τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθελουργὸν κλῆρος ἴδιος.

50) l. l. Mang. T. II. 470. Fft. p. 888. DE. ἀνελόντες τοίνυν τὴν κενὴν δόξαν, ἧς ὁ πολὺς ὅμιλος ἀνθρώπων ἀπῃώρηται, καὶ ἀληθείας, ἱερωτάτου κτήματος, ἐρασθέντες, μήτε τοῖς λεγομένοις ἀστοῖς πολιτείαν ἢ ἐλευθερίαν, μήτε τοῖς οἰκότριψιν (ἢ restitui e cod. Mod. wie Note 48) ἢ ἀργυρωνήτοις δουλείαν ἐπιφημίσωμεν, ἀλλὰ γένη καὶ δεσποτικὰ γράμματα καὶ συνόλως σώματα παρελθόντες, ψυχῆς φύσιν ἐρευνῶμεν. Εἰ μὲν γὰρ πρὸς ἐπιθυμίας ἐλαύνεται, ἢ ὑφ᾽ ἡδονῆς δελεάζεται, ἢ φόβῳ

wir wollen also mit Aufopferung der irrigen Meinung, woran der große Haufen hängt, und aus Liebe für das kostbarste Eigenthum, die Wahrheit, weder den sogenannten Bürgern das Bürgerrecht oder die Freyheit, noch den gebornen oder verkauften Sclaven die Sclaverey zuschreiben, sondern ohne Rücksicht auf Geburt, Documente, kurz auf das Aeußere das Wesen der Seele an sich erforschen. Diese nämlich macht, wenn sie vom thierischen Trieb fortgerissen wird, von der sinnlichen Lust sich locken läßt, durch Furcht zurückgeschreckt wird, vom Kummer in ihrer Thätigkeit erlahmt, oder wegen befürchteten Mangels sich quält, nicht allein sich zur Sclavin, sondern unterwirft auch den Menschen selbst einer ganzen Schaar von Gebietern. Wenn sie hingegen durch Weisheit die Unwissenheit, durch Mäßigung die Ungebundenheit, durch männliche Festigkeit die Feigheit, und durch Gerechtigkeit die Habsucht bekämpft hat: so hat sie nächst der errungenen Unabhängigkeit zugleich

---

[illegible], ἢ λύπῃ συσταλεῖσα, ἢ ὑπ' [illegible] (MS. Med. melius forsan, ὀργῆς. Item τραχηλιάζεται) τραχηλίζεται, δούλην μὲν αὐτήν, δοῦλον δὲ καὶ τὸν ἔχοντα μυρίων δεσποτῶν ἀπεργάζεται. Εἰ δὲ φρονήσει μὲν ἀμαθίαν, σωφροσύνῃ δ' ἀκολασίαν, δειλίαν δὲ ἀνδρίᾳ, καὶ πλεονεξίαν δικαιοσύνῃ, κατηγωνίσατο, τῷ ἀδουλώτῳ καὶ τὸ ἀρχικὸν προσείληφε. De posteritate Caini Pf. II. p. 318. Note 42) wo Mang. bemerkt: in MS. Barocc. Num. p. 143. tit. περὶ φρονήσεως, haec quoque e Philone citantur, quae etiam infra in hoc opusculo scribuntur: μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχει δεσπότας.

auch die selbstständige Oberherrschaft erlangt. Seelen aber [51]), welche noch keine dieser beyden Arten sich erworben haben, haben weder die Unabhängigkeit, noch die, die Freyheit sichernde und befestigende Selbstständigkeit, und die im Gegentheil noch völlig, so wie die Gemüther der ganz kleinen Kinder, der moralischen Entwickelung ermangeln, diese muß man behutsam nähren, so daß man ihnen anfangs statt der Milch, schwache Speise, den Unterricht in den Vorbereitungswissenschaften, giebt, dann aber stärkere Kost, welche die Philosophie gewährt, bietet, wodurch sie zum wohlgenährten Mann erstarkt, sich zu dem höchstbeseligenden Endzweck, den nicht sowohl Zeno, als die Gottheit selbst in einem Orakel verkündigt hat: „dem Naturzweck gemäß zu leben,“ erheben.

---

51) l. l. ὅσαι δὲ μηδετέρας ἰδέας πω μετεσχήκασι, μήτε τῆς καταδεδουλωμένης, μήτε δι' ἧς ἐλευθερία βεβαιοῦται, γυμναὶ δὲ εἰσιν ἔτι, καθάπερ αἱ τῶν κομιδῇ νηπίων, ταύτας τιθηνοκομητέον, ἐντάττοντας τὸ μὲν πρῶτον ἀντὶ γάλακτος (eadem metaphora plus una vice usurpatur a Paulo 1 Cor. 3, 2.) ἁπαλὰς τροφὰς, τὰς διὰ τῶν ἐγκυκλίων ὑφηγήσεις, εἶτ' αὖ τὰς κραταιοτέρας, ὧν φιλοσοφία δημιουργός, ἐξ ὧν ἀνδρωθεῖσαι καὶ εὐεκτήσασαι, πρὸς τέλος αἴσιον, οὐ Ζηνώνειον μᾶλλον ἢ πυθόχρηστον ἀφίξονται, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. Ueber diesen stoischen Grundsatz — der im §. vom höchsten Gut noch öfterer vorkömmt — vgl. Tiedemann System der stoischen Philos. 3r Bd. S. 76—83. Mangey bemerkt noch: hunc vero Philonis locum respicere videtur Clemens Alexandr. Strom. II. p. 482. vgl. S. 145 Note 45.

Zur Erläuterung des letztern Punktes, der Art und Weise sich zu dieser moralischen Fertigkeit und Selbstständigkeit zu erheben, dient noch folgende schöne Stelle, wo er ausdrücklich spricht [52]):

---

52) De agricult. Pf. III. p. 6. ἄνθρωπος δὲ ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς, ὅς τὰς ἀπὸ τῶν σπαρέντων καὶ φυτευθέντων ὠφελείας εἴωθε καρποῦσθαι; ἐπεὶ δὲ νηπίοις μὲν ἐστι γάλα τροφὴ (1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 13, 14 und dazu Carpzov. Exercitt. Sacr. p. 240—246. 1 Petr. 2, 2.) τελείοις δὲ (Phil. 3, 15 und 1 Cor. 14, 20. zu beyden vgl. Loesner. in Observatt. ad N. T. e Philon. p. 294 und 356. Ueber diese Eintheilung in νηπίους und τελείους, so wie diese Lehrart s. 1 Cor. 2, 6. Eph. 4, 13. Coloss. 1, 18. Ebr. 5, 14.) τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα· καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα· τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν εὐπρεπεῖς (Cod. Med. ἐμπρεπεῖς) αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἁπάσης ἀρετῆς ὑφηγήσεις. Ταῦτα γὰρ σπαρέντα καὶ φυτευθέντα ἐν διανοίᾳ καρποὺς ὠφελιμωτάτους (ὠφελιμωτάτους supplevi ex MS. Coll. Nov. (cod. A. deest) M.) οἴσει, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις (editi et Cod. A. πολλοῖν, πλείονα ad marginem P.) Damit stimmt eine andere Stelle überein, wo er das Studium der Musik, Geometrie, Rhetorik, Dialektik ꝛc. als nützlich und zur Tugend führend empfiehlt de congressu quaer. erud. gr. Pf. IV. 159. τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις [illegible] — und nun hinzusetzt: οὐχ ὁρᾶς, ὅτι καὶ τὰ σώματα ἡμῶν οὐ πρότερον [illegible] (Sic enim mox infra M.) χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλοις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῇ ψυχῇ. παιδικὰς μὲν [illegible] φυτρεκίσθαι τροφάς, τὰ ἐγκύκλια, καὶ τὰ καθ'

die einem jeden Menschen verliehene vernünftige Seele kann von dem, was in sie ausgestreuet oder gepflanzet wird, Früchte ärndten. Den Kindern nämlich dient Milch zur Nahrung, die Erwachsenen aber geniessen stärkere Hülsenfrüchte. Milchartige Seelenspeise für das Kindesalter sind die Anfangsgründe in den Vorkenntnissen der schönen Wissenschaften, stärkere, dem Mannesalter angemessenere Kost aber sind die Vorträge über Weisheit, Mässigung und über die ganze Moral. Werden solche Belehrungen in die Seele gestreut und gepflanzt, so werden sie die heilsamsten Früchte, schöne und lobenswerthe Thaten tragen. Vermittelst dieser Pflege [53]) werden aber auch

---

ἕκαστον αὐτῶν ἡρμοσμένα· τελειοτέρας δὲ καὶ πρεπούσας ἀνδράσιν ὡς ἀληθῶς, τὰς ἀρετάς. Siehst du nicht, daß man auch bei unserm Körper nicht erst starke und kostbare Speisen, sondern einfache und milchartige in dem zarten Kindesalter geniesst? Eben so must du auch in Absicht der Seele wissen, giebt es eine den Knaben angemessene Kost, nämlich die Vorbereitungswissenschaften und die mit denselben in Verbindung stehenden Untersuchungen, und eine stärkende, in der That blos Männern geziemende Speise, die Moral.

53) de agricult. Pf. III. p. 6. διὰ ταύτης τῆς γεωργικῆς, καὶ ὅσα παθῶν ἢ κακιῶν δένδρα ἀναβλαστοῦντα εἰς ὕψος ἤρθη φθοροποιοὺς φέροντα καρπούς, ὑποτεμνόμενα καθαίρεται, ὡς μηδὲ βραχύ τι λείψανον ἐαθῆναι, ἀφ' οὗ νέαι βλάσται πάλιν ἁμαρτημάτων ἀναδραμοῦνται. Κἂν εἰ τινα μέντοι δένδρα ᾖ, μήτ' ὠφελίμων μήτ' αὖ βλαβερῶν καρπῶν οἰστικὰ, ταῦτα ἐκκόψει μὲν, οὐ μὴν ἐάσει γε ἀφανισθῆναι, κατατάξει δ' αὐτὰ εἰς ἐναρμόνιον χρῆσιν, ἢ βαλλομένη χάρακας καὶ σταυροὺς ἐν κύκλῳ στρατοπέδου, ἢ φρα-

alle emporschießende Gewächse der Affecten oder Laster, welche schädliche Früchte tragen, abgehauen und entfernt, so daß nicht der kleinste Rest mehr übrig bleibt, woraus wiederum neue Schößlinge zu Sünden hervortreiben könnten. Und wenn er Bäume hat, die weder gute noch schädliche Früchte tragen: so wird er sie zwar abhauen, jedoch nicht vernichten, sondern zu einem zweckmäßigen Gebrauch verwenden.

Die Tugend erscheint, wenn man bey ihrer Bestimmung und Würdigung das erhabene Ziel, welches dadurch erreicht werden soll, ins Auge faßt, in ihrem Gattungsbegriffe endlich auch 2) als ein Streben. Und auch über die Natur desselben sowohl, als über

---

γμὸν πόλεως, ἵνα ἀντὶ τείχους ᾖ. Der Sinn dieser Stelle verbreitet, nach Abstreifung des Bildlichen, Licht über Matth. 5, 29. 30. Wenn dich dein rechtes Auge ärgert — denn das ὁ ὀφθαλμός σου δέξιος, ἡ δέξια σου χεὶρ drückt Philo in einer andern sinnreichen Metapher, δένδρον παθῶν ἢ κακιῶν aus; des Matthäus σκανδαλίζειν entspricht Philo's φθοροποίους καρποὺς i. e. ἁμαρτήματα φέρειν αὖ βλαβερῶν καρπῶν αἰστικὸν εἶναι; und das ἔξελε ὀφθαλμὸν καὶ βάλε ἀπὸ σου, — das ἐκκόψον χεῖρα καὶ βαλε ἀπὸ σου des N. Ts., erläutert Philo trefflich, je nachdem die innere Versuchung entweder eine absolut unmoralische Begierde z. B. Neid, Habsucht, oder eine blos bedingte, zur Unzeit oder im Uebermaß sich äußernde z. B. Befriedigung des Geschlechtstriebes, betrifft, so, daß er im erstern Fall gänzliche Unterdrückung und Verbannung, δένδρον φθοροποιοὺς φέρον καρποὺς ὑποτεμνόμενον καθαίρειν, ὡς μηδὲ βραχύ τι λείψανον ἐαθῆναι, ἀφ' οὗ νέαι βλάσται πάλιν ἁμαρτημάτων ἀναδραμοῦνται, im letztern Mäßigung und würdigere Leitung, ἐκκόπτειν μὲν, οὐ μὴν γε ἐᾶν ἀφανισθῆναι; κατάγειν δ' αὐτὸ εἰς ἐναρμόνιον χρῆσιν, empfiehlt.

das Verfahren dabey finden sich im Philo herrliche Beschreibungen und Winke. In der mosaischen Priesterweihe[54]) findet er das Sinnbild zur höchsten sittlichen Vollkommenheit, und weil bey dem einzuweihenden Priester die äußerste Spitze (τὸ ἄκρον) des Ohres, der Hand und des Fußes, und zwar jedesmal blos auf der rechten Seite (τὸ δέξιον) gesalbet wurde: so schreibt er dieser Ceremonie folgende höhere Absicht zu: es zeigt dieselbe an, daß der Vollkommene, in Worten, in der That und dem ganzen Wandel rein seyn soll; aber die Sprache nun richtet das Gehör; die Hand ist Bild der Thätigkeit und der Fuß bezeichnet den Wandel des ganzen Lebens. Da nun von jedem derselben sowohl das Höchste als das Rechte angegeben wird: so muß man wissen, daß das mit Geschicklichkeit verbundene Fortschreiten dadurch angezeigt werde, wobey man nach der höchsten Glückseligkeit und dem erhabensten Ziel trachtet, wornach man natürli-

54) de Mose l. III. Mang. II. 158. Ffr. 675. E. δεῖ τὸν τέλειον καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ βίῳ παντὶ καθαρεύειν· λόγον (sic scripsi e MSS. Editi λόγῳ) μὲν γὰρ ἀκοὴ δικάζει, χεὶρ δ᾽ ἔργου σύμβολον, διεξόδου δὲ τῆς περὶ τὸν βίον, πούς. Ἐπεὶ δ᾽ ἕκαστον αὐτῶν ἄκρον τε καὶ δεξιὸν ὑπονοητέον δηλοῦσθαι τὴν ἐν ἑκάστοις ἐπίδοσιν μετὰ δεξιότητος ἐφιεμένην τῆς ἄκρας εὐδαιμονίας καὶ τοῦ τέλους, ἐφ᾽ ὃ σπεύδειν ἀναγκαῖον, καὶ τὰς πράξεις ἁπάσας ἀναφέρειν, στοχαζομένους ὥσπερ ἐν ταῖς τοξείαις σκοποῦ τοῦ περὶ βίου. (Videtur deesse τέλος. Ita enim infra scribitur p. 680. τέλος, ὅτι πρὸς αὐτὴν (ἀρετὴν) ὁ κατὰ φύσιν βίος σπεύδει M.)

cherweise streben, worauf man alle Handlungen beziehen und das man, so wie der Schütze sein Ziel ins Auge faßt, mit unverwandtem Blick, als seinen höchsten Lebenszweck verfolgen soll.

Ein Fest der Seele [55]), versichert er an einem andern Orte, ist die innigste Freude über vollkommene Tugenden; vollkommen aber sind die, welche von den dem Menschengeschlecht anklebenden Flecken frey sind. Ein solches Fest feyert aber nur Gott der allein Weise, außer ihm aber niemand, denn eine von Leidenschaften und Versündigungen reine Seele ist sehr selten zu finden.

Die Menschen heißen [56]) blos weise, weil sie es zu seyn scheinen. Gott aber heißt so, weil er es in der

---

55) De sacrificiis Abel. et Caini Pf. II. p. 152. ἑορτὴ γὰρ ψυχῆς ἡ ἐν ἀρεταῖς εὐφροσύνη τελείαις· τέλειαι δὲ αἱ κηλίδων (Sic Joh. in inedito. Editi (et Cod. A.) κηρῶν.) ἀμέτοχοι ὅσας τὸ ἀνθρωπίνον γένος χωρεῖ. Μόνος δὲ ἑορτάζει τὴν τοιαύτην ἑορτὴν ὁ σοφὸς, τῶν δ᾽ ἄλλων οὐδεὶς· ἄγευστον γὰρ παθῶν ἢ κακιῶν ψυχὴν εὑρεῖν σπανιώτατον. (Haec etiam citantur ab eodem Johanne, tit. περὶ ἀναμαρτησίας, e Philone, ἐκ τοῦ περὶ γενέσεως Ἀβὲλ.)

56) de migrat. Abrah. Pf. III. 428. ὁ μόνος ἐπιστήμων θεὸς, ἄνθρωποι μὲν γὰρ, τῷ δοκεῖν ἐπίστασθαι, λέγονται μόνον ἐπιστήμονες· ὁ δὲ θεὸς, τῷ εἶναι, ἧττον ἢ πέφυκε λέγεται. Νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν ἅπαντες ἅπαξ λόγοι. (Melius ἅπαξ ἅπαντες. Sic enim passim scribere amat Noster. M.) Dies verbreitet Licht über Matth. 19, 17. τι με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. die höchste moralische Vollkommenheit besitzt blos Gott.

That ist, und weil diese Aussage von ihm in der Wirklichkeit weit übertroffen wird. Denn die Eigenschaften Gottes sind weit über alle Sprache und Beredsamkeit erhaben.

Moses [57]), der in die Tiefen der Gottheit eingedrungen, die zum Muster dienenden Eigenschaften desselben erkannt, und mit beschränktem Geiste das Unsichtbare aufgefaßt hatte, hatte sich selbst und sein Leben, als ein herrliches und göttliches Werk allen, die ihn nachahmen wollten, zum Muster aufgestellt. Glückselig sind aber alle, die ein Ideal in ihre Seele sich ein-

57) De Mose Mang. II. p. 104. Fft. 627. A. B. εἰσελθεῖν λέγεται τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν (so wird Gott auch de Cherubim Pf. II. p. 28—30. beschrieben ὁ θεὸς οἶκος ἐστιν ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἰδέας) τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην, ἑαυτὸν καὶ τὸν αὐτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγὼν, πάγκαλον (MSS. Med. Aug. Coisl. πᾶσι καλὸν, et sic forte melius M.) καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. (Matth. 5, 14—16. ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου — οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα, καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.) Εὐδαίμονες δ' ὅσοι τὸν τύπον ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐναπομάξαντο, ἢ ἐσπούδασαν ἐναπομάξασθαι. Φερέτω γὰρ ἡ διάνοια, μάλιστα μὲν τὸ εἶδος τέλειον ἀρετῆς. εἰ δὲ μὴ τὸν γοῦν ὑπὲρ τοῦ κτήσασθαι τὸ εἶδος ἀνενδοίαστον πόθον. Wie tief war Philo in das Wesen der Gottheit sowohl als der Moralität eingedrungen! Wie richtig hatte er die Bildsamkeit der menschlichen Seele nach dem höchsten Ideal durchschaut!

prägten oder einzuprägen suchten. Denn der Seele sollte vor allem andern ein vollendetes Ideal der Tugend vorschweben, und schwebte ihr dieß nicht vor, so sollte sie wenigstens das innigste Verlangen beseelen, sich zuverlässig zu demselben erheben zu können.

Hat sich die Seele zur Ansicht der Erhabenheit des Idealen erhoben und ist mit entzückender Wonne darüber erfüllt: so wird dies auch alle ihre geistigen Bestrebungen veredlen und sie zur Realisirung desselben beseelen. Denn die himmlisch und erhaben gesinnte Vernunft [58]), die nicht etwa eitle Prahlsucht und Uebermuth verblendet, sondern tiefe Ehrfurcht der Erhabenheit der Tugend beseelt, dieser Sinn hebt das Streben zum Himmel empor, und läßt keinen entehrenden Anschlag fassen, weil man bey dieser Gesinnung der Leidenschaft und Thorheit sich nie mit Wissen ergeben wird. Und dieses Ideal der Tugend findet der Tugendhafte in Gott [59]), so daß er also in allen seinen Thätigkeiten ihm

---

58) de ebrietate Pf. III. 228. Fft. 259. B. μετέωρα καὶ ὑψηλὰ φρονῶν λογισμὸς, οὐ διὰ μεγαλαυχίας (forsan μεγαλαυχίας καὶ κενοῦ M.) κενοῦ φυσήματος ὑποπλέων ὄγκον, ἀλλὰ διὰ μέγεθος ἀρετῆς, ἢ τὸ φρόνημα ἐξαίρουσα πέραν οὐρανοῦ (s. Analekten II. St. S. 111. Note 30. und 31.) ταπεινὰν οὐδὲν ἐᾷ λογίζεσθαι. Διακείμενος δ' οὕτως ἄκρατον καὶ πᾶν ἀφροσύνης φάρμακον ἑκὼν οὔποτε προσοίσεται (forsan προσίεται. M.)

59) de migratione Abrah. Pf. III. 470. ὁ σπουδαῖος ἕκαστα δρᾶ τὴν ἀτραπὸν εὐθύνων ἀμέμπτως τοῦ βίου, ὥστε τὰ ἔργα τοῦ σοφοῦ λόγων ἀδιαφορεῖν θείων. Ganz wie Joh. 3, 21. ὁ ποιῶν τὴν ἀλη-

nachstrebt und alles sein Thun einstimmig macht mit dem erkannten Willen Gottes.

Dieses Tugendideal soll, damit es immer mehr erreicht werde, dem Menschen nicht blos vorschweben: sondern er soll auch eigenmächtig durch Ueberlegung, Besonnenheit, und freyen, festen Entschluß es suchen in sich zu realisiren. Denn Philo fordert auf [60]: erwache, gehe in dich, fasse den freyen Entschluß, das Bessere lernen zu wollen; dieser Entschluß für die Vollziehung des Guten aber muß freywillig und unerzwungen seyn, denn die göttliche Ermunterung legt keinen Zwang auf, damit du freywillig und aus eigenem Entschluß zur That schreitest: hast du aber dich entschlossen, so betrachte und prüfe die Sache genau, denn erst mußt

---

θειαν, ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμενα.

60) Quod deter. potiori insid. sol. Pf. II. p. 158. μετακλήθητι καὶ πρόσελθε τῇ διάνοιᾳ λαβὼν (cod. A. λαβεῖν. Pf.) ὁρμὴν ἑκούσιον εἰς τὸ τὰ ἀμείνω μαθεῖν —.— τεκμήριον δὲ τῆς ἑτοιμότητός σου ... εἰ ἀπὸ γνώμης ὑγιοῦς ἐπὶ τὴν ἄσκησιν ἦλθες. Καὶ μὴν ὅγε προτρεπτικὸς λόγος τοῦ πατρὸς ἀνάγκην ἐπιτίθησιν οὐδεμίαν, ἵνα ἐθελουργὸς καὶ αὐτοκέλευστος ἐπιτηδεύῃς τὰ βελτίω. Φησὶ γὰρ, Πορευθεὶς ἴδε· θέασαι, κατανόησον, καὶ πάλιν ἀκριβῶς περίσκεψαι το πρᾶγμα· εἰδέναι γάρ σε δεῖ περὶ ὃ μέλλεις πονεῖσθαι πρότερον, εἶτ' αὖθις ἐπὶ τὴν ἐπιμέλειαν χωρεῖν αὐτοῦ. (χωρεῖν MS. Vat. Editi τοῦ χώρησον. (Cod. A. αὐτοῦ χώρησιν, superscripsit tamen corrector χώρησον). Der letzte Gedanke stimmt ganz mit Sallust. Catil. c. I. überein: et prius, quam incipias, consulto: et, ubi consulueris, mature facto opus est.

du genau kennen, was du unternehmen willst, hast du aber sie richtig erkannt: so mußt du auch die gebührende Sorgfalt dabey beweisen.

Damit muß man auch den regsten und unermüdlichsten Eifer verbinden, da Tugend ein rastloses und unermüdetes Ringen und Streben ist, die Idee der Tugend möglichst zu erreichen. Daher knüpft er an die Versicherung: die Tugend enthalte so viele und so große Güter[61]) daß man sie nicht gebührend zu beschreiben vermöchte — sie erfülle mit der reinsten Wonne — dies be-

61) De ſacrificiis Abelis et Caini Pf. II. p. 82. extr. τῶν δὲ παρὰ τῇ ἀρετῇ θησαυριζομένων ἀγαθῶν τὸ πλῆθος ἢ μέγεθος, τίς ἂν ἀξίως εἰπεῖν δυνηθείη; ἴσασιν οἱ κεκοινωνηκότες ἤδη, καὶ οἷς ἡ φύσις ἵλεως, πάλιν γνώσονται, κληθέντες εἰς μετουσίαν θοίνης, οὐκ ἐξ ἧς αἱ γαστρὸς ἡδοναὶ πιμπλαμένης τὸ σῶμα πιαίνουσιν; (dies scheint eine Berichtigung der sinnlichen Erwartung im Messian. Reiche zu seyn) ἀλλ' ἀφ' ἧς διάνοια ἐντρεφομένη καὶ ἐγχορεύουσα ἀρεταῖς, γηθεῖ τε καὶ εὐφραίνεται. vgl. Matth. 22. 1—14. Διὰ μὲν δὴ ταῦτα ... πέφυκεν ἐξ αὐτῶν φωνὴν ἀφιέναι, κἂν ἡσυχάζηται, τὰ ὅσια τε ὄντως ἀγαθὰ, (forte τὰ ὁσιότητος. Infra enim ſcribitur: εὐσέβεια δὲ καὶ ὁσιότης ἀγαθὰ, Benzel reponendum cenſet: ὅσα δε.) τὸν δὲ περὶ αὐτῶν λόγον ἐῶ. Οὔτε γὰρ ἥλιος, οὔτε σελήνη κηρύζουσιν ἑρμηνέως, ὅτι τὸν σύμπαντα κόσμον, ὁ μὲν ἡμέρας, ἡ δὲ νυκτὸς ἀνίσχοντες, (MS. Vat. et Med. ἀνασχόντες τὸ φῶς) φωτὸς ἐμπιπλᾶσιν· ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς (αὐτῶν) ἡ ἐπίλαμψις ἀμάρτυρος πίστις (Act. 14. 17. θεὸς οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν, certiſſima ſui edidit ſpecimina) ὀφθαλμοῖς ὤτων ἐναργεστέρῳ κριτηρίῳ βεβαιουμένη.

bedürfe aber deswegen eben so wenig eines Beweises, als dies, daß Sonne und Mond die ganze Erde mit Licht erfüllten — die Erörterung der mit der Tugendübung verknüpften Mühe und Anstrengung [62]), welche den meisten Anstoß zu erregen pflege.

Das mühsame Streben der Tugend nämlich [63]) scheint zwar anfangs, so lange man es blos mit den Augen des Verstandes betrachtet, schwer zu seyn; allein die Ausübung selbst ist mit der innigsten Wonne verbunden, und das Ende gewährt Heil und Glück.

---

62) l. l. p. 84. τὸ δὲ δοκοῦν τῶν (melius τῶν δὲ δοκούντων, respondet enim praecedentibus, p. praeced. l. 25. mox pro αὐτῇ malim reponere ἀρετῇ) παρ' αὐτῇ μάλιστα δυσκολίαν ἔχειν καὶ χαλεπότητα, μετὰ παῤῥησίας λέξω.

63) l. l. καὶ γὰρ τοῦτό που φαντασίᾳ μὲν, κατὰ τὴν πρόχειρον ἔντευξιν, ἀργαλέον εἶναι δοκεῖ, μελέτῃ δὲ ἥδιστον, καὶ ἐξ ἐπιλογισμοῦ συμφέρον. Turnebus und Gelen haben übersetzt: nam hoc imaginationem quandam primo congressu nobis incutit cum metu conjunctam: sed assuetudo rem ostendit esse jucundam, cujus utilitatem ratio mox indicat; Hr. Prof. Pfeiffer aber: nam hoc imaginationi primo congressu difficile videtur, sed assuetudine fit jucundum et ex animi ratiocinatione utile. folglich haben sie alle ἐπιλόγισμος als Schluß oder Folgerung betrachtet, allein da in dieser Charakteristik der Tugend unverkennbar eine genetische Gradation statt findet, wo ἡ πρόχειρος ἔντευξις den Anfang, μελέτη die Ausübung, den Fortgang bedeutet: so glaube ich ist ἐπιλόγισμος vielmehr — wie in der Rhetorik Cic. ad Herenn. II. 30. Tuscul. I. c. 49. Quintil. inst. orat. VI. c. 1. extr. oder Dramaturgik, der Epilog, hier, der Ausgang, das Ende.

Denn Thätigkeit [64]), die Gegnerin der verabscheuenden Trägheit, ist das größte und wichtigste Gut, weil sie die sinnliche Lust ewig bekämpft. Gott hat nämlich, um die Wahrheit zu bekennen, die Thätigkeit, ohne welche kein wahres Gut unter dem Menschengeschlecht gefunden wird, den Menschen als Grundbedingung eines jeden Gutes und der gesammten Tugendhaftigkeit vorgezeichnet. Denn so wie das Auge ohne Licht nicht sehen kann, weil weder die Farben, noch die Augen (ohne Licht nämlich) zum Wahrnehmen durch den Gesichtssinn geeignet sind, — die Natur hat nämlich

---

64) l. l. Ἔστι δὲ ὁ ῥᾳστώνης ἐχθρὸς πόνος, πρῶτον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν, προσφερόμενος τὸν ἀκήρυκτον πρὸς ἡδονὴν πόλεμον. Ἀρχὴν γὰρ, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀρετῆς πάσης ὁ θεὸς ἀνέδειξεν (Joh. Mon. ἐνέδειξεν) ἀνθρώποις πόνον, οὗ χωρὶς τῶν καλῶν παρὰ τῷ θνητῷ γένει συνιστάμενον οὐδὲν εὑρήσεις. (vgl. die schöne Stelle Xenoph. Memor. II. c. 1. §. 20.) Καθάπερ γὰρ φωτὸς ἄνευ ἀμήχανον ἰδεῖν, μήτε χρωμάτων, μήτε ὀμμάτων MS. Med. σχημάτων, et sic omnino scribendum. M. allein im Folgenden werden ja Farbe und Auge offenbar einander entgegengesetzt) ἱκανῶν ὄντων πρὸς τὴν δι' ὄψεως ἀντίληψιν· δεσμὸν γὰρ ἀμφοῖν προὐπειργάσατο τὸ φῶς ἡ φύσις, ᾧ συνάγεται καὶ ἁρμόζεται πρὸς χρῶμα ὀφθαλμός· (MSS. Aug. et Coll. Nov. (acced. Cod. A.) ὡς οὖν ἀπαιτεῖ καὶ ἁρμοζ. ubi verae lectionis retinentur vestigia, scripsisse videtur Philo, ᾧ συνάπτεται M.) ἐπὶ σκότους γὰρ ἡ δύναμις ἀνωφελὴς ἑκατέρου· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων ὁτιοῦν ἀντιλαμβάνεσθαι ἀδυνατεῖ, μὴ προσχρησάμενον, ὥσπερ φωτὶ συνεργῷ τῷ πόνῳ. — Diese Gedanken stimmen mit Matth. 6, 22. 23. ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστιν ὁ ὀφθαλμος — τὸ σκότος πόσον; überein. Vgl. oben S. 140 Note 56. und 57.

das Licht zum Vermittler für beyde erschaffen, weil durch Hülfe des Lichts Auge und Farbe einander näher gebracht und mit einander vereint werden, da ja im Finstern weder Auge noch Farbe wirken und nützen — eben so ist auch das Auge der Seele nicht fähig, die geringste tugendhafte Handlung aufzufassen, wenn nicht das Streben (die Spontaneität) gleichwie das vermittelnde Licht, als Gehülfe hinzukommt. Denn da das Streben [65]) zwi-

65) l. l. p. 86. μέσος γὰρ διανοίας ἱδρυνθεὶς, καὶ οὗ διάνοια ὀρέγεται καλοῦ, τὸ μὲν ἔνθεν, τὴν δὲ ἔνθεν ἐπισπασάμενος, ἑκατέρᾳ χειρὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν αὐτὸς, ἀγαθὰ τέλεια, ἐργάζεται. Ὁπότερον γὰρ ἂν ἐθέλῃς ἑλοῦ τῶν ἀγαθῶν, καὶ τοῦθ' εὑρήσεις πόνῳ περιγινόμενόν τε καὶ βεβαιούμενον. Mit wahrhaft tiefem psychologischen Scharfsinne sucht hier Philo die Natur und Wirksamkeit des Strebens, das von dem Vorstellungsvermögen διάνοια und dem begehrten Gute τὸ καλὸν οὗ ὀρέγεται zwar verschieden, dennoch zwischen beyden in der Mitte stehe, und als ein mächtiger Hebel für beyde, jedes Gut begründe und befestige, τὸ μὲν ἔνθεν — bis ἐργάζεται, zu erörtern und zu erweisen. Da aber eben dieser Tiefe und Kürze wegen, diese Stelle sehr schwer ist: so glaube ich des Turnebus (ed. Col. Allobr. 1613. p. 104.) Uebersetzung, die den Sinn am bündigsten darstellt, beyfügen zu müssen: labor inter praecipua bona numerandus bellum cum voluptate gerit perpetuum: hunc enim, si verum dicendum est, omnis felicitatis omnisque virtutis principium hominibus Deus declaravit, sine quo nihil honestum apud mortales esse invenies. Nam sicut sine luce videre non possumus, quia nec colores nec oculi ad videndum sufficiunt: hanc enim ceu vinculum natura praeparavit, quo coaptaretur colori oculus; nam in tenebris neuter suam vim exserit: eodem modo animae oculus, nullam virtutis actionem potest attrectare, nisi a labore ceu lu-

schen der Seele und dem Gute, wornach sie verlangt, in der Mitte steht; so umfaßt es fest dieses und jene, stiftet auf beyden Seiten Freundschaft und Harmonie und befördert vollkommene Güter (wahre Tugenden). Denn man wähle ein Gut (eine Tugend), welches man will, und man wird finden, daß es durch Thätigkeit erlangt und befestigt wird. Gottesfurcht und Heiligkeit [66]) nämlich sind Güter, allein man kann sie nicht ohne Verehrung der Gottheit erlangen; die Verehrung aber ist in freyen und thätigen Beweisen der Ehrfurcht gegründet. Weisheit, Seelenstärke und Gerechtigkeit, sie sind alle schön und vollkommene Güter, allein sie sind nicht durch Unthätigkeit erlangbar, im Gegentheil hat man vielmehr Ursache froh zu seyn, wenn man sie durch die ununterbrochensten Bemühungen

---

ce adjutus. Hic enim inter mentem et bonum, quod mens desiderat, medius, illud una ex parte, hanc ex altera trahens ad se, utraque manu amicitiam concordiamque conciliat, atque ita bona perfecta efficit. Opta tibi bonum quodlibet, invenies ejus possessionem labore parari confirmarique. Sie empfiehlt sich eben so sehr durch Richtigkeit als Eleganz.

66) l. l. εὐσέβεια δὲ (δὲ deest in Cod. Med. vel ergo dele, vel repone δὴ M.) καὶ ὁσιότης ἀγαθὰ, ἀλλ' οὐκ ἄνευ θεραπείας θεοῦ τυχεῖν αὐτῶν δυνάμεθα· θεραπεία δὲ ταῖς ἐν πόνοις (MS. Med. ἐμπόνοις, laboriosis) φιλοτιμίαις συνέζευκται. (vgl. Analekten 1. St. S. 110. Not. 16 bis S. 136.) Φρόνησις καὶ ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καλαὶ πᾶσαι καὶ τέλεια ἀγαθά. ἀλλ' οὐ τῇ ῥαστώνῃ ταῦτα ληπτά, (Sic restitui ex MS. Vat. [Editi et Cod. A.] οὐχ ἁπλῶς ληπταί.) ἀγαπητὸν δὲ εἰ συνέχεσι ταῖς ἐπιμελείαις ἐξευμενισθήσονται (forte ἐξευμαρισθήσονται.)

erwirbt. Da das gesammte [67]) innere Triebwerk der Seele sich nicht in einer steten und lebhaften Harmonie, Gott und der Tugend einzig zu leben, zu behaupten vermag; so läßt ihre Spannkraft nach und ermattet nicht selten, so daß sie von den erhabensten Gegenständen zu den schönen Wissenschaften sich herabläßt, wiewohl jedoch auch diese viele Anstrengung erfordern. Betrachte alle Freunde der Humanitätswissenschaften; betrachte den Landmann, und alle von ihrem Fleiße lebenden Handwerker, sie lassen Tag und Nacht nicht ab zu sorgen, sondern unterziehen sich der Thätigkeit stets und allenthalben, ja sie strengen sich, wie man zu sagen pflegt, mit Hand und Fuß und allen Kräften ohne Unterlaß so sehr an, daß sie sogar zuweilen ihren Tod dadurch beschleunigen. Allein wie diejenigen [68]),

---

67) l. l. τὴν πρὸς θεὸν καὶ ἀρετὴν ἀρέσκειαν, ὥσπερ τινα σύντονον καὶ σφοδρὰν ἁρμονίαν, οὐ δυνηθὲν τὸ πάσης ψυχῆς (ψυχῆς restitui ex MSS. Vat. et Aug. M.) ὄργανον ἐνεγκεῖν, ἀνείθη καὶ ἐχαλάσθη πολλάκις, ὡς ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰς μέσας καταβῆναι τέχνας· ἀλλ᾽ ὅμως κἂν ταῖς μέσαις πολὺς ὁ κάματος. Ἴδε τοὺς τῶν ἐγκυκλίων καὶ τῶν λεγομένων προπαιδευμάτων ἀσκητὰς ἅπαντας· ἴδε τοὺς γεηπόνους, καὶ ὅσοι τὸν βίον ἔκ τινων ἐπιτηδευμάτων πορίζουσιν, οὗτοι τῶν φροντίδων οὐ μεθ᾽ ἡμέραν οὐ νύκτωρ ἀφίστανται, ἀλλ᾽ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ; τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, χειρὶ καὶ ποδὶ καὶ πάσῃ δυνάμει κακοπαθοῦντες οὐ παύονται, ὡς καὶ θάνατον ἀντικαταλλάττεσθαι πολλάκις.

68) l. l. ἀλλ᾽ ὥσπερ τοῖς ψυχὴν τὴν ἑαυτῶν ὅλην σπουδάζουσι λαβεῖν, θεραπευτέον ἐξ ἀνάγκης τὰς τῆς ψυχῆς ἀρετάς, οὕτω καὶ τοῖς ἴλεων (cod. A. ἴλεω P.) τὸ σῶμα ἔχειν προαιρουμένοις, θεραπευτέον ὑγίειαν καὶ τὰς συγγε-

welche ihre Seele zur Liebenswürdigkeit erheben wollen, sich natürlich der Tugenden der Seele befleißigen; so müssen auch die, welche das Wohlseyn ihres Körpers wollen, für die Gesundheit und die darauf einwirkenden Kräfte Sorge tragen; und ihr Wohl suchen auch in der That diejenigen durch unaussprechliche und rastlose Mühen zu befördern, in denen die Sorgfalt für die dasselbe begründenden Kräfte erwacht ist. Alle Güter [69]) also, wie du siehst, keimen und sprossen aus der Thätigkeit, wie aus ihrer einzigen Wurzel hervor. Ihr darfst du nie entsagen, denn mit ihrer Entsagung würdest du dir zugleich eine große Menge von Gütern entreißen. Blos der höchste Regierer des ganzen Weltalls besitzt und ertheilt die Güter nach seiner Willkühr mit der größten Leichtigkeit, da er ja einst ohne Mühe

---

ναῖς αὐτῇ (cod. A. αὐτῷ. P.) δυνάμεις, ἃς δῆτα θεραπεύουσι μετ' ἀνηνύτων καὶ ἀπαύστων πόνων, οἷς φροντὶς εἰσέρχεται τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων ἐξ ὧν συνεκρίθησαν (ita MSS. Vat. Med. et Aug. pro συνεκράθησαν in Editis (et Cod. A.) vid. de Cherub. Pf. II. p. 67. not. l.)

69) l. I. p. 88. Πάντα οὖν ὁρᾷς τὰ ἀγαθὰ ἐκ πόνου καθάπερ ἐκ μιᾶς ῥίζης ἐκπεφυκότα καὶ βλαστάνοντα, ὃν μήποτε ὑπομείνῃς μεθίεσθαι· λήσῃ (Johan. in inedito λύσῃ) γάρ ἅμ' αὐτῷ καὶ σωρὸν ἀθρόον ἀγαθῶν μεθέμενος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ σύμπαντος ἡγεμὼν οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου, καὶ ἔχει καὶ παρέχει οἷς ἐὰν ἐθέλῃ, (forsan ἂν θέλῃ) τὰ ἀγαθὰ μετὰ πάσης εὐμαρείας. Ἐπεὶ καὶ τὸν τοσοῦτον κόσμον ἄνευ πόνων πάλαι μὲν εἰργάζετο, νυνὶ δὲ καὶ εἰσαεὶ συνέχων *) οὐδέποτε λήγει, θεῷ δὲ τὸ ἀκάματον ἁρμοδιώτατον. *) Hebr. 1, 4. Φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

das große Weltgebäude erschaffen hat, es itzt und künftig ununterbrochen erhält und regiert, und rastloses Wirken der Gottheit am meisten ziemt; keinem Menschen [70]) hingegen hat die Natur den Vorzug verliehen,

---

70) l. l. θνητῷ δὲ οὐδενὶ κτῆσιν ἀγαθῶν δίχα πόνων ἡ Φύσις δεδώρηται, ἵνα κᾂν ταύτῃ τὸ μακάριον ἐν τοῖς οὖσι μόνος ὁ θεὸς εὐδαιμονίζηται. —

τῶν πόνων
πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τ' ἀγαθ' οἱ θεοὶ

s. Xenoph. Memorab. II. c. I. §. 20. und dazu die Ausleger über diesen vielfältig schön erörterten, auch von Horat. Serm. I. 9, 60.

nil sine magno
Vita labore dedit mortalibus

vorgetragenen Gedanken. cf. de sacrif. Abel. et Caini. Pf. II. p. 132. extr. —134. προκοπῆς χάριν οἰστὸς ὁ πόνος . . ὅγε περὶ ἀγαθῶν καὶ καλῶν τελείων πόνος, κᾂν ὑστερίζῃ τοῦ τέλους, ἱκανὸς ἐξ αὐτοῦ προωφελῆσαι τοὺς χρωμένους, τὰ δὲ ὅσα ἐκτὸς ἀρετῆς, ἐὰν μὴ προσγένηται τὸ πέρας, ἀνωφελῆ πάντα — Man muß sich des Fortschreitens wegen der Thätigkeit unterziehen. Denn das Streben nach sittlicher Güte und Vollkommenheit trägt, wenn es auch noch hinter dem Ziele zurückbleibt, für den Strebenden die reichliche Belohnung in sich selbst; jedes Bemühen aber außer der Tugend, das man nicht bis zu seinem Endpunct hinführt, ist völlig unnütz. — De congress. quaer. erud. gr. Pf. IV. p. 214. ὁ γλυκὺς καὶ ἡδὺς πόνος ἑτέρῳ ὀνόματι Φιλοπονία καλεῖται· τὸ γὰρ ἐν πόνῳ γλυκὺ, ἔρως ἐστὶ καὶ πόθος καὶ ζῆλος καὶ Φιλία τοῦ καλοῦ. Das frohe und anmuthsvolle Streben heißt mit einem andern Worte, die Arbeitslust. Denn die Süßigkeit des Strebens beruht auf der Liebe, dem Verlangen, dem Wetteifer und dem Wohlgefallen an der sittlichen Güte. Und p. 212. τὰ γὰρ πλεῖστα καὶ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀσκητικαῖς ἀθλήσεσι καὶ ἥβωσι πόνοις εἴωθε περιγίνεσθαι. ψυχῆς δὲ ἑορτὴ, ζῆλος, ὁ τῶν ἀρίστων καὶ τελεσφορουμένων πόνος (Mang. will für πόνος lesen πόθος und beruft sich auf die vorhergehende

ohne Mühe und Streben Güter zu erlangen und zu besitzen; so daß sich also auch in dieser Hinsicht die Seligkeit Gottes des Einzigen vor allen übrigen Wesen verherrlichet.

Nach meiner Meinung [71]) ist der Einfluß der Thätigkeit eben so wie der der Speise beschaffen. Wie

---

Stelle, allein ohne hinreichenden Grund, denn in dieser vorigen Stelle sind 1) πόνος und πόθος nicht synonym, sondern πόνος ist das Ganze, das aus ἔρως, πόθος, ζῆλος und φιλία τοῦ καλοῦ als seinen Bestandtheilen besteht; und dann beruht 2) die ganze Schlußfolge ja nicht auf dem Verlangen, sondern auf dem wirklichen Streben selbst, wie sich auch aus der Uebersetzung ergiebt: denn die meisten und größten Güter werden gewöhnlich durch redliches Forschen und feurige Bestrebungen erlangt. Das Streben aber nach der höchsten Herzensgüte und Moralität ist ein Fest, ein wahrer Wetteifer der Seele. vgl. S. 156 Not. 55.

71) De sacrif. Abel. et Caini Pf. II. p. 88. δοκεῖ γάρ μοι πόνος τὴν αὐτὴν προσφέρεσθαι δύναμιν τροφῇ· καθάπερ οὖν αὕτη τὸ ζῆν ἐξήρτηκεν ἑαυτῆς, συναρτήσασα καὶ τὰ ἐν τῷ ζῆν ἅπαντα ἔργα καὶ πάθη, οὕτω καὶ πόνος ἐκκεκρέμακεν ἑαυτοῦ τἀγαθά. Ὥσπερ οὖν τοῖς γλιχομένοις τοῦ ζῆν τροφῆς οὐκ ἀμελητέον, οὕτω τοῖς ἀγαθῶν κτήσεως ἐφιεμένοις, πόνου φροντιστέον· ὃ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν τροφή, τοῦτο πρὸς τὸ καλὸν ὁ πόνος. Ἑνὸς οὖν ὄντος αὐτοῦ, μηδέποτε ὀλιγωρήσῃς, ἵνα πάντα τὰ ἀγαθὰ ἀθρόα καρπώσῃ. Eine herrliche Wort- und Sachparallele — die aber Lösner und Kühn übersehen haben — zu Matth. 22, 40. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται. Denn 1) dei Matthäus κρεμᾶσθαι ἔν τινι, nexum esse a re, re quadam contineri entspricht Philo's ἐκκρεμᾶν ἑαυτοῦ, a re ipsa proficisci, fontem rei reperiri, cum aliquo conjunctissimum esse, welches die, als synonym correspondirenden gewichtvollen Verba ἐξαρτᾶν ἑαυτοῦ z. B. Xenoph. Cyrop. V. c. 4.

nun von der Speise das Leben mit allen darauf gegründeten Aeußerungen und Leiden abhängt, so sind auch in der Thätigkeit die Güter eines jeden Individuums enthalten. Wie man nun bey innigem Verlangem nach Verlängerung seines Lebens, die Nahrungsmittel nicht

---

§. 20. οὕτω μὴν οὐδ' ὁ χωρὶς ὢν ἀπέσται, ἀλλ' ἐξαρτήσεται τῆς ἰσχύος, quo facto vel castris egressus non aberit (sejunctus erit) imo cum exercitus robore conjunctissimus reperietur, so daß auch Hesych. das verwandte ἐξαρτίσαι durch ἐκκρεμάσαι, τελειῶσαι erklärt hat, so wie das συναρτῷν τὰ ἅπαντα noch deutlicher beweisen. Wie 2) Jesus die Gebote der Gottes- und Menschenliebe als den Inbegriff und Urquell aller Gebote und Tugenden betrachtet, ἐν ταύταις τ. δ. ἐντ. ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται; so stellt Philo das Streben nach dem Moralischguten als Grundbedingung aller Moralität auf, πόνος ἐκκεκρέμακεν ἑαυτοῦ τὰ ἀγαθὰ, — τοῖς ἀγαθῶν κτήσεως ἐφιεμένοις πόνου προνοητέον· ὁ γὰρ πρὸς τὸ ζῆν τροφὴ, τοῦτο πρὸς τὸ καλὸν ὁ πόνος; und diese beyden Ideen hat Jesus, bündiger und stärker vereint, also ausgedrückt Joh. 4, 34. ἐμὸν βρῶμα ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος μὲ, καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον, in illud studiosissime enitor, ut patris voluntati obsecutus, negotium ab eo mihi demandatum perficiam. Wie 3) Paulus die Wirkungen dieses Strebens — das er in das Bild des Säens auf den Geist einkleidet Gal. 6, 8. σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα, und zur unerschütterlichen Ausdauer in diesem Eifer ermuntert. V. 9. τὸ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακοῦν — μὴ ἐκλύεσθαι, impigerrimo honesti ferri studio, dem Philos ἑνὸς τοῦ πόνου ὄντος μηδέποτε ὀλιγωρεῖν, entspricht — in der innern, unausbleiblichen Vollendung und Befestigung findet, καιρῷ ἰδίῳ θερίζειν bonis certissimis olim perfrui: so hat auch Philo dies trefflich mit πάντα τὰ ἀγαθὰ ἀθρόα καρποῦν vgl. über diese Wirkungen, auch Analekten II. S. 137 Note 63 und oben S. 135 Note 32. und S. 152 Note 52. bezeichnet.

verschmähen darf: so müssen auch die, welche Güter (Tugenden) zu erlangen wünschen, sich der Thätigkeit befleißigen: denn was die Speise leistet für das Leben, das bewirkt das eifrige Streben für die Tugend. Da nun dies Streben die unerlaßliche Grundbedingung ist: so achte es ja nicht gering, um alle Güter in Menge zu ärndten.

Umsichtsvoll, tief eingehend [72]) und mit der Natur des menschlichen Geistes und Herzens [73]) eben so sehr, als mit dem Wesen der Tugend an sich vertraut [74]),

---

72) z. B. dient die moralische Freyheit des Menschen S. 105 Not. 2. 3. S. 109 Not. 6. S. 148 Not. 49. S. 159 Not. 60. die Erörterung der Nothwendigkeit, daß Einsicht mit Gesinnungen, Worten und Thaten übereinstimmen müßten S. 117 Not. 16. S. 134 Not. 31. die Zurechnungsfähigkeit oder Verzeihlichkeit der Gedanken S. 130 f. Not. 29. und 30. S. 134. Not. 31.; das Verhältniß des Strebens und Wirkens sowohl zum Denk- und Begehrungsvermögen als zur Tugendhaftigkeit überhaupt S. 162 ff. Not. 64—66. S. 166 f. Not. 69. 70. die schön motivirte Forderung, das Wissen stets auf Erweckung und Erhöhung der Tugend anzuwenden S. 110. Not. 7. S. 140 Not. 36. 37. S. 141. Not. 39. ohne dem Forschen etwas zu vergeben, denn er setzt Note 39 hinzu: τὰ γὰρ ἔρημα καὶ χῆρα φρονήσεως πάντα ἐπιζήμια, und S. 159 Not. 66.

73) Die feine Distinction bey der Imputation der Gedanken S. 130. Not. 29. S. 132. Not. 30. S. 134. Not. 31. und S. 153 Not. 53. die geschärfte Verbindlichkeit Gesinnungen sorgfältigst zu pflegen S. 135 Not. 32. S. 137 f. Not. 33. 34. die vorgeschlagene Lehrart bey jüngeren und erwachseneren S. 151 f. Not. 51. 52.

74) z. B. das Aufstreben ein vorschwebendes Tugendideal in sich zu realisiren S. 155. Not. 54. und 57. S. 158. Not. 58. 59. mit der Einschränkung S. 166. Not. 55. 56.

hat also Philo sich nicht selten überraschend schön und kräftig [75]) über den Gattungsbegriff der Tugend als Harmonie, als Fertigkeit oder Streben betrachtet, erklärt. Dieß ist jedoch nur erst der Grundriß dieses erhabenen und weit umfassenden Gegenstandes. Er ist nämlich noch sehr reich an tiefen psychologischen Blicken, scharfsinnigen Aeußerungen und herrlichen Beschreibungen der Tugendhaftigkeit selbst, ihres Werthes, ihrer Wirkungen, ihrer Stufen und Entstehung, allein die Grenzen einer Abhandlung erlauben es nicht, ihm jetzt darin weiter zu folgen.

---

75) Die Rüge der Sophisten S. 117 Not. 17. und Heuchler S. 121 ff. Not. 20—23, die Natur und Wirkungen des Strebens S. 162 ff. Not. 64 bis 70 die Macht der Tugend S. 148 f. Not. 49. 50.

VII.

Ueber die Eintheilung und Kollisionen der Pflichten.

Ein Versuch

von

Professor Grohmann
in Hamburg.

Schon eine frühere Anregung dieses Gegenstandes, noch mehr aber eine neuere Veranlassung hat zu folgenden Gedanken Gelegenheit gegeben. Der Gegenstand ist von Wichtigkeit. Er kann sein Interesse nicht verlieren, so viele Untersuchungen auch über ihn mehr oder weniger glücklich in den neuesten Zeiten angestellt worden sind. Denn immer noch ist es unausgemacht, ob es Kollisionen der Pflichten giebt und wie diese zu entscheiden sind. Der eine Theil der Untersuchungen hält sich streng an den Begriff der Pflicht und sucht dadurch allen einzelnen Kollisionen der Pflichten zu entgehen. Ein anderer Theil lavirt gleichsam wie der Seefahrer zwischen diesen Pflichten und macht aus der

Noth eine Tugend. Denn merkwürdig ist es in der Geschichte des menschlichen Geistes, daß, so strenge auch alles früher nach dem Kantischen Buchstaben genommen wurde, jetzt dieser Rigorismus in eine Unstätheit und Weite übergegangen ist, die keinen tröstlichen Beweis über die Festigkeit und Haltbarkeit der philosophischen Denkart abgiebt. — Folgender Beitrag mag für sich selbst sprechen. Er gehet von der Kantischen Begründung der Moral aus, da wir nicht wissen, daß über diesen Gegenstand nach Kant etwas Bedeutenderes und Gründlicheres aufgestellt worden wäre. Der Mysticismus der neuesten Philosophie hat es überhaupt mit solchen kleinlichen Dingen nicht zu thun gehabt. Er nahm seinen Weg wie die bösen Geister in Milton gleich Meilenweit über die Gebirge. Aus eben diesem Mysticismus ist es ja auch entstanden, daß ein anderer Theil verzweiflungsvoll sich dem Indifferentismus des gemeinen Lebens hingegeben hat. Beides hier durch Beispiele an den Schriften neuerer Theologen und Philosophen zu bestätigen, wagen wir nicht, da wir sonst sogleich diesem Aufsatze keine gute Aufnahme in der Welt versprechen dürften. Denn nach der veralteten Fichteschen theoretischen Philosophie ist das liebe Ich unter unsern Moralphilosophen nur um desto mehr praktisch und eigenliebig geworden. Ich behalte mir diese Beweisführung an den Schriften der neuesten Denker besonders in dem theologischen Fache für einen künftigen Aufsatz vor.

Welches ist die Eintheilung der Pflichten? welches ist die Bedeutung des höchsten Pflichtgebots?

giebt es Kollisionen der Pflichten, und welches ist ihre Entscheidung? — Dies ist der hauptsächlichste Gegenstand dieser Untersuchung.

I. Eintheilung der Pflichten.

Ich vernehme ein Pflichtgebot in mir. Auch bevor ich noch einzelne Pflichten kenne, fühle ich mich verpflichtet: Ein reines Faktum, welches überhaupt, wenn man nicht die ganze menschliche Natur abläugnen will, nicht bestritten werden kann. Wir möchten dieses die moralische Naturbestimmung des Menschen nennen. Sie ist ohne Annahme der moralischen Freiheit gar nicht erklärbar. Diese vielmehr und die moralische Verpflichtung fällt in eins zusammen.

Ich fühle mich verpflichtet, aber welches sind denn die Pflichten? wird ferner der Erdenbürger, der die Erde, für welche er bestimmt ist, noch nicht kennt, fragen. Die besonderen Bedingungen meiner Wirksamkeit hängen von dem irdischen Wesen ab, das mein Individuum ausmacht, von der irdischen Natur, die mich umgiebt und in deren gegenseitiger Wechselwirkung ich stehe. Ich muß mich also selbst, die Beziehungen kennen lernen, in denen ich stehe. Daraus ergeben sich die einzelnen Verpflichtungen nach jenem obersten formalen Pflichtgebote.

a. Betrachtung der eigenen individuellen Natur. Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Ich als animales Wesen.

Die Natur hat mich mit einem Körper umgeben.

Er trägt die Merkmale der Sinnlichkeit an sich. Es bestehen in ihm wesentliche organische Bestimmungen seines Seyns und Wirkens. Die Hauptbedingungen sind das bestehende Leben — das sich ernährende Leben — das nach Erzeugung trachtende Leben. Es ergeben sich also daraus drei besondere Pflichten für diese meine animale Naturbestimmung.

Ich als humanes Wesen.

Ich finde in mir ferner gewisse Naturbestimmungen, die aber nicht sowohl meinem Körper, als dem edlern Theile meines Selbst angehören. Sie fließen aus dem humanen Gemüthe, sie gehören meiner humanen Natur an. Sie betreffen die Uebereinstimmung meines äußern Wirkungskreises mit meiner innern eigenthümlichen Natur. Besitz, Freiheit, Recht sprechen diese Bedingungen meinet humanen Bestimmung aus. So ergeben sich wieder aus der Beziehung des obersten formalen Pflichtgebots auf diese reinen wesentlichen Naturbestimmungen der Humanität drei besondere materiale Verpflichtungen.

Ich als moralisches Wesen.

Wie die moralische Natur die ihr untergeordneten Bestandtheile verpflichtet: so verpflichtet sie sich auch hinwiederum selbst. Ich bin ja nicht allein Thierwesen, nicht allein Vernunftmensch, sondern auch Vernunftwesen. Welches ist der Ausdruck des letztern? Erstlich der innere Inhalt des Vernunftgesetzes selbst, seine heilige innere Bewahrung und Werthschätzung, zweitens die Läuterung und Bequemung der ganzen Denkart oder Gesinnung nach diesem Vernunftgesetze, drit-

giebt es Kollisionen der Pflichten, und welches ist ihre Entscheidung? — Dies ist der hauptsächlichste Gegenstand dieser Untersuchung.

I. Eintheilung der Pflichten.

Ich vernehme ein Pflichtgebot in mir. Auch bevor ich noch einzelne Pflichten kenne, fühle ich mich verpflichtet: Ein reines Faktum, welches überhaupt, wenn man nicht die ganze menschliche Natur abläugnen will, nicht bestritten werden kann. Wir möchten dieses die moralische Naturbestimmung des Menschen nennen. Sie ist ohne Annahme der moralischen Freiheit gar nicht erklärbar. Diese vielmehr und die moralische Verpflichtung fällt in eins zusammen.

Ich fühle mich verpflichtet, aber welches sind denn die Pflichten? wird ferner der Erdenbürger, der die Erde, für welche er bestimmt ist, noch nicht kennt, fragen. Die besonderen Bedingungen meiner Wirksamkeit hängen von dem irdischen Wesen ab, das mein Individuum ausmacht, von der irdischen Natur, die mich umgiebt und in deren gegenseitiger Wechselwirkung ich stehe. Ich muß mich also selbst, die Beziehungen kennen lernen, in denen ich stehe. Daraus ergeben sich die einzelnen Verpflichtungen nach jenem obersten formalen Pflichtgebote.

a. Betrachtung der eigenen individuellen Natur. Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Ich als animales Wesen.

Die Natur hat mich mit einem Körper umgeben:

trägt die Merkmale der
sehen in ihm wesentlich
seines Seyns und
sind das bestehende
en — das nat
eben sich also
se meine animal
Ich als
finde in mir
aber nicht sein
eile meines Selbst
manen Gemüths
. Sie betreffen
n Wirkungskreis
hen Natur.
dingungen
geben sich wieder
alen Pflichtgeb
rbestimmungen
ale Verpflicht
Ich als
ie die moral
estandtheile
nwiederum
cht allein
esen. Welch
ch der innere
eilige innere
ns die Leit
t oder Gesinnung

edingten
rlassen),
en und
den der
und sei-
ich als
e nega-
Selbst-
s keine
nkungen
ier thei-
ebote ist
, keusch,
n Näch-
g findet
und mei-
ch zu ei-
r Cyclus
. Aber
in das
n begin-
Verbot
äßigkeit
in eben
gen den
on dem

tens der reine geläuterte Ausdruck dieser Gesinnung in der Darstellung. Die Uebereinstimmung der moralischen Verpflichtung oder Ueberzeugung mit sich selbst; dann die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dieser Ueberzeugung, und endlich die Uebereinstimmung der Thathandlung in allem äußern Ausdruck mit dieser nach dem heiligen Gesetze geläuterten Gesinnung. So ergeben sich also wieder drei einzelne Verpflichtungen in der Beziehung der moralischen Verpflichtung auf sich selbst.

b. Betrachtung der den Menschen umgebenden Natur. Nächstenpflichten.

Ich habe Pflichten gegen mich selbst. Aber nicht auch Pflichten gegen die mit mir seyenden Wesen? Diese Wesen können nun entweder über mir oder mit mir gleich oder unter mir seyn. Diese mir gleichen Wesen würden mich nun zu eben den Pflichten gegen sich verpflichten, wie ich gegen mich selbst verpflichtet bin. Denn ich finde in ihnen dieselben Bestimmungen der animalen, humanen und moralischen Natur. Also gleichlaufende Pflichten gegen mich und meinen Nächsten nach dieser dreitheiligen Bestimmung.

c. Negative und positive Pflichten.

Die Verpflichtungen gegen mich und meinen Nächsten scheiden sich, wie eine genauere Betrachtung lehrt, in negative und positive, in Pflichten der Achtung und der Liebe. Der höchste Selbstzweck der moralischen Vernunft kann in einer doppelten Beziehung gedacht

werden, erstlich daß er nicht den niedern, bedingten Zwecken unterworfen werde (das Böse unterlassen), zweitens daß er über alle niedern Zwecke erhoben und an sich reell ausgeführt werde. Also Tugenden der Achtung und Liebe des Menschen gegen sich und seinen Nächsten.

d. Eine jede positive Pflicht faßt sowohl mich als auch den Nächsten in sich. Aber die negativen Pflichten theilen sich zwischen Selbst- und Nächstenpflichten.

Die positive Verpflichtung läßt durchaus keine Beschränkung und Theilung zu. Diese Beschränkungen fangen erst mit den negativen Pflichten an. Hier theilen sich die Objecte. In dem positiven Pflichtgebote ist aber eine unbedingte Einheit. Sey wahrhaftig, keusch, wohlthätig. Dies schließt sowohl mich als den Nächsten in sich. In der positiven Pflichtbestimmung findet sich eine heilige Zusammenkunft zwischen mir und meinem Nächsten. Die beiden Theile vereinigen sich zu einer ungetheilten Einheit. So schließt sich der Cyclus der Pflichten in einem unbeschränkten Gebote. Aber mit den negativen Pflichten steigen wir eben in das Reich der Bedingtheit hinab. Die Theilungen beginnen hier zwischen der Tugendübung. Das Verbot des Selbstmordes, der Selbstschändung, Unmäßigkeit schließt nicht die Verbote in sich, durch welche in eben diesen Hinsichten negativ meine Pflichten gegen den Nächsten bestimmt werden. Selbstmord ist von dem

Todtschlage, Selbstschändung von dem unzüchtigen Wesen gegen andere verschieden. Es finden hier also einzelne Bestimmungen der negativen Pflichten zwischen dem Ich und Du Statt. Ich kann vielleicht wohl das Verbot in Rücksicht auf mich beobachten, und doch das Verbot in Rücksicht auf meinen Nächsten vernachlässigen. Nicht so ist dieses bei den positiven Pflichten, wo alles Zweitheilige zwischen dem Ich und dem Nächsten hinwegfällt.

e. Jede negative Pflicht sowohl gegen mich als den Nächsten hat ein entgegengesetztes Verbot.

Jedes Verbot tritt hier in einer Entgegensetzung auf, welche in einer vollständigen Eintheilung der Pflichten nicht fehlen darf. — Jeder Fehler hat eine Kehrseite. Jeder Ausschweifung auf der einen Seite stehet eine Ausschweifung auf der andern Seite entgegen. Alles dieses liegt in der Natur der Sinnlichkeit und der bedingten Zwecke, die entweder gar nicht oder zu hoch geachtet werden. Es entstehet hierdurch ein zweigestaltetes Laster, dem nun auch eine doppelte Pflicht entgegenstehet. Die negativen Pflichten oder die Verbote gehen also auf einer und derselben Linie in entgegengesetzte Bestimmungen aus, wo z. B. unter den Selbstpflichten des Menschen als eines animalen Wesens der wollüstigen Selbstschändung die Möncherei und klosterhafte Verachtung des Fortpflanzungstriebes entgegenstehet. — In allen diesen Hinsichten würde sich dann folgende Tafel der Pflichten des Menschen gegen sich und den Nächsten ergeben.

Aufzählung der Pflichten des Menschen gegen sich und den Nächsten.

Erstlich in animaler Hinsicht und zwar negativ, als Verbot.

Gegen sich selbst in der Entgegensetzung.	Gegen den Nächsten in der Entgegensetzung.
Selbstmord — Feige Todesscheu.	Todschlag — Moralische Empfindelei.
Schwelgerei — Mönchische Buße im Fasten.	Gelagschaft — Gesellschaftliche Abbüßung durch Fasten.
Selbstschändung durch Wollust. — Mönchische Verwerfung des Geschlechtstriebes.	Unzucht — Klösterliche Ehelosigkeit.

Als Gebot gegen sich und den Nächsten, wo nun alle Entgegensetzung jenseits und diesseits wegfällt.

Moralische Nothwehr (temperantia, constantia).
Nüchternheit (vitae integritas et sobrietas).
Keuschheit.

Zweitens Pflichten des Menschen gegen sich und den Nächsten in humaner Rücksicht und zwar negativ oder als Verbote.

Gegen sich selbst in der Entgegensetzung.	Gegen den Nächsten in der Entgegensetzung.
Geitz — Vergeudung.	Entwendung — Schadenfreude.
Kriecherei — Hochmuth.	Tyrannei — Neid.
Schmeichelei — Stolz.	Tadelsucht — Undankbarkeit.

Als Gebot, wo alle Theilung und Entgegensetzung wegfällt.

Wohlthätigkeit.
Theilnahme.
Dankbarkeit.

Drittens Pflichten des Menschen gegen sich und den Nächsten, der moralischen Natur nach, und zwar als Verbote oder negativ.

Gegen sich selbst in der Entgegensetzung.	Gegen den Nächsten in der Entgegensetzung.
Lüge — Zweifelsucht.	Afterreden — Verrätherei.
Verstellung — Mißtrauen.	Verhöhnung — Frechheit.
Heuchelei — Selbstverwerfung.	Splitterrichten — Menschenhaß.

Als Gebot in positiver vereinender Bestimmung.

Wahrheit.
Demuth.
Wahrhaftigkeit.

Einige Bemerkungen über diese Pflichtentafel.

Die Eintheilung dieser Pflichten gründet sich erstlich auf die in der menschlichen Natur gegebenen Bestimmungen des animalen, humanen und moralischen Wesens. Warum Kant die Pflichten nur nach dem animalen und moralischen Wesen in dem Menschen eintheilt, sehen wir nicht ab. Die humane Natur hat ja nicht weniger ihre wesentlichen Bestimmungen und Zwecke, wie solche in der animalen Natur liegen und wie auch solche Bestimmungen sich aus der reinen moralischen Natur ergeben. Die Begriffe des Besitzes, der äußern Freiheit, des Rechts betreffen zwar das von der Moral abgesonderte Naturrecht. Aber die innern moralischen Principien dieser Begriffe betreffen doch auch die Gesinnung, und sind daher in dieser ihrer moralischen Beziehung nicht zu vernachlässigen. Sie müssen auch als die eigenthümlichen Anzeigen der

humanen Natur von den übrigen moralischen Verboten oder Geboten abgesondert und nicht, wie es Kant gethan hat, nach einer zweitheiligen Eintheilung unter einander gemischt oder auch gleichsam eine in der andern abgekürzt werden.

Ein jedes Verbot hat aber auch ein Gegenverbot. Denn citro ultroque peccatur, heißt es in der menschlichen Natur. Der Geitz stehet der Vergeudung, die Selbstschändung durch Wollust der mönchischen Verdammung des Geschlechtstriebes u. s. w. entgegen. Warum hat Kant diese Entgegensetzungen der negativen Pflichtenbestimmungen nicht aufgeführt? Auch hiervon sehen wir keinen Grund ein.

In den positiven Pflichten läuft die zweitheilige Eintheilung der negativen Pflichten zusammen. Ist dies nicht das, was die Alten meinten? „die wahre Tugend liegt in der Mitte.“ Freilich nicht dem Grade nach, wie es Kant auslegt, aber dem Gesetze nach. Die Verbote oder negativen Pflichten schließen immer blos die einseitigen Beziehungen ein. Das Gebot ist unbedingt und über alle Beschränkungen durch Entgegensetzungen erhaben. Sey keusch, theilnehmend, wahrhaftig: schließen diese positiven Pflichten nicht unmittelbar die Verpflichtungen gegen mich und den Nebenmenschen in sich? Wir wollen dieses erläutern.

Was ist denn unter den Pflichten des Menschen in Hinsicht seiner animalen Natur die Keuschheit anders, als die dem Vernunftgesetze gemäße Befriedigung des Geschlechtstriebes zur Fortpflanzung der Menschengat-

tung unter dem Ausschlusse der wollüstigen Selbstschändung und der entgegenstehenden mönchischen moralischen Castration, zugleich aber auch der Versündigungen gegen den Nächsten durch unzüchtiges Reden oder Handeln und durch klostermäßige vorgeschriebene Ehelosigkeit? — Was ist die Nüchternheit anders als die Erhebung eines Naturzwecks unter einem Vernunftgesetz, so daß eben sowohl die Versündigungen gegen mich selbst in der Unmäßigkeit und der mönchischen Enthaltung von Nahrungsmitteln, als auch die Vergehungen gegen den Nächsten in der verführenden Gelagschaft, aber auch der vorgeschriebenen Zucht, wie bei manchen religiösen Parteien in den langen Nächten, auf eine gleiche Weise durch das Eine positive Gebot ausgeschlossen wird? Und endlich was ist der Lebensfrohsinn (die Temperanz) anders als die positive Tugend in der Vermeidung aller der Vergehungen, welche in den Verboten dieser Art benannt werden, sein Leben weder zu hoch noch zu niedrig anzuschlagen, sondern die Erhaltung und Hingebung desselben dem Moralgesetze unterzuordnen, und so auch auf gleiche Weise das Leben des Nächsten nicht blos als Mittel, aber auch nicht als unbedingten Zweck anzusehen, sondern auch dieses höhern Zwecken unterzuordnen? Die Feigheit, sich das Leben um niederer Zwecke zu nehmen, aber auch dasselbe, wenn höhere Zwecke es anders gebieten, zu schonen; die Empfindelei in der Werthschätzung des Lebens des Nächsten, wo doch Tugend eine Unterordnung desselben gebietet, und die thierische Gleichgültigkeit, das Leben des Nächsten um niedriger

Zwecke willen aufzuopfern, alles dieses wird ja durch obige positive Verpflichtung ausgeschlossen [1]).

Unter den positiven Pflichten des Menschen in Rücksicht der humanen Bestimmungen schließt ja die Wohlthätigkeit mich und den Nächsten in sich. Sie schließt eben sowohl Vergeudung und Geitz, die Vergehungen gegen mich selbst, als die Entwendungssucht und die Schadenfreude aus. Die Theilnahme ist die vereinigende Tugend, welche alle Pflichten dieser Art gegen mich und den Nächsten in sich schließt. Sie schließt sowohl Kriecherei und Hochmuth als Tyrannei und Neid aus. Sie ist der positive Ausdruck aller dieser negativen Pflichten, wo nicht blos das Böse unterlassen, sondern auch das Gute geübt wird. Dankbarkeit entfernet alle Schmeichelei und Stolz (sich dem Wohlthäter als bloßes Werkzeug hinzugeben oder auch sich vornehm dünken, sein Recht zu hoch anschlagen in der Annahme von Wohlthaten) wie nicht weniger die Tadelsucht und die dankvergessene Gesinnung, (den Nächsten

---

1) Wie viele Todschläge haben wir nicht in der Geschichte, wenn wir auf die Kriege der Tyrannen um willkührliche eitle Zwecke hinsehen! Wie erhaben ist aber zugleich auch die Geschichte, wenn wir in ihren Kriegen um Recht und Tugend die freywillige Aufopferung, den Lebensfrohsinn im Sterben aller der moralischen Helden wahrnehmen! — Man spricht so oft von Muth und Stärke in dem Selbstmorde. Unterscheidet man aber wohl die sinnliche oder pathologische Stärke von der moralischen? darum habe ich oben die Gesinnung in dem Selbstmorde mit dem wahren Charakter der moralischen Feigheit bezeichnet.

bei allen Verpflichtungen, die wir ihm schuldig sind, zu einem Spielwerke unserer Handlungen zu machen).

Wahrheit, Demuth, Wahrhaftigkeit sind die positiven Pflichten der reinen moralischen Menschennatur, in wie fern sie die Selbst- und Nächstenpflichten, die in den Verboten dieser Art enthalten sind, vereinigen, und mit einem positiven Zusatz das Gute bestimmen. Die Wahrheit entfernet sowohl alle Lüge und moralische Zweifelssucht als Entwürdigung meiner selbst, wie nicht weniger die Afterrede und die verrätherische Angeberei, Entwürdigungen meines Nächsten, wo ich alles an ihm zum Bösen kehre und die Wahrheit selbst zu einem Werkzeug des Verraths mache. Die Demuth schließt alles verstellte, sich selbst mißtrauende, wie das höhnende und freche Wesen aus. Und die Wahrhaftigkeit, die Uebereinstimmung der moralischen Gesinnung mit dem höchsten Pflichtgesetze entfernet alle Heuchelei (den moralischen Egoismus, sich selbst in seiner moralischen Schätzung zu überschätzen) wie die Selbstverwerfung, (sich gar nichts Gutes zu lassen): aber auch die Vergehungen gegen den Nächsten, das Splitterrichten (aus falscher Tugendgesinnung die Fehler des Nächsten aufzusuchen) und den Menschenhaß (aus Verzweiflung an allem Guten selbst allen Menschenwerth läugnen).

Das schwerste in der obigen Aufstellung der Pflichten ist sowohl die Bezeichnung der Namen als auch die systematische Ordnung. Der Name bezeichnet oft blos das Aeußere, einen Theil der Handlung, gleichsam nur eine Beziehung. Die Bezeichnung soll aber die Gesinnung in ihrer Totalität ausdrücken. Daher auch so

viele Namen für ein und dasselbe Laster nach seinen verschiedenen Beziehungen. Die Gesinnung, die ihm aber unterliegt, ist immer dieselbe. Was aber die systematische Stellung der Pflichten in der obigen Tafel betrift: darüber folgende Erläuterungen.

Die Ordnung der Pflichten, welche sich auf die animale Natur des Menschen beziehen, scheint nichts zweifelhaftes zu haben. Es ist allerdings ein Unterschied zwischen der eigenen leiblichen Schwelgerei und der gesellschaftlichen Verführungssucht in der Gelagschaft. Ein großer Unterschied zwischen der Selbstschändung durch Unzucht und dem unzüchtigen Wesen gegen andere. Dadurch scheiden sich die Selbstvergehungen von den Vergehungen gegen andere. Diesem ausschweifenden unzüchtigen Wesen in dem Geschlechtstriebe und den Nahrungsmitteln ist nur entgegengesetzt die gesellschaftliche Ehelosigkeit oder die mönchische Kasteiung in beiden Hinsichten.

Unter den Vergehungen gegen die Humanität ist ja wohl dem Geitze augenscheinlich die Vergeudungssucht entgegengesetzt. Diesen Selbstvergehungen stehen nun die Vergehungen gegen den Nächsten zur Seite, der entwendende und schadenfrohe Sinn, an dem Schaden des andern unmittelbar oder mittelbar Gefallen zu finden. Es betrift dieses nicht blos die äußere widerrechtliche Handlung des Stehlens und Verderbens, sondern die Gemüthsart, mit der diese Handlungen vollführt werden. Der Kriecherei und dem Hochmuth (ich behandle mich entweder als Sklave oder als alleinigen Herrn) als Selbstvergehungen stehen zur Seite die Ver-

gehungen gegen den Nächsten, Tirannei und Neid (andere sind bloßes Machwerk, sie verdienen den Zuwachs des Glücks oder der Lebensfreiheit nicht). Der Schmeichelei und dem Stolze, (wo ich mein Recht entweder ganz hingebe und nach dem Maul rede oder wo ich allein Recht haben will, meine Meinung ist die einzig gültige) stehen zur Seite die Vergehungen gegen den Nächsten, Tadelsucht und Undankbarkeit; (ich allein habe das Verdienst, alle Wohlthaten war man mir schuldig u. s. w.)

Entspricht nicht unter den Verboten, welche sich aus der reinen moralischen Natur ergeben entgegengesetzt der Lüge die Zweifelssucht. Dort und hier wird alle Wahrheit verläugnet, dort die Wahrheit, hier die Ueberzeugung auf die Folter gespannt. Entgegengesetzt sind diesen Selbstvergehungen die Versündigungen gegen den Nächsten in dem Afterreden und dem Verrathe. Hier wird die Wahrheit zum Mittel, dort die Lüge zum Zweck gemacht. Der Verstellung und dem Mißtrauen, wo man sich entweder in seiner eigenen Gesinnung zu täuschen sucht oder unredliches Mißtrauen in seine eigene Gesinnung setzt, stehet entgegen die Verhöhnung und Frechheit, der Gesinnung anderer Hohn zu sprechen, als sey in ihnen nichts Gutes, oder auch mit den Uebelthaten und Schwachheiten anderer Spott zu treiben. Der Heuchelei und Selbstverwerfung, sich vor dem heiligen Moralgesetz gleichsam selbst zu betrügen oder sich alle Schande beizumessen, stehen entgegen unter den Nächstenpflichten das Splitterrichten und der Menschenhaß. Das heilige Gesetz wird gebraucht, um in andern die kleinsten Fehler aufzuspüren, oder um des

Moralgesetzes selbst willen wird alle Tugend unter den Menschen geläugnet.

Diese Aufstellung der gesammten Pflichten des Menschen gegen sich und den Nächsten steiget von der animalen, humanen zu der moralischen Natur auf und bildet so gleichsam eine Stufenleiter von den niedern zu den höchsten Bedingungen, so wie auch dieses schon zwischen den negativen und positiven Pflichten der Fall ist. Die Grundtriebe der humanen Natur nach Besitz, Freiheit, Recht lassen sich einmal der äußern Form nach betrachten, und so bilden sie die Rechtspflichten. Sie lassen sich aber auch zweitens der innern Form nach auf die Maximen des Willens beziehen und so bilden sie die Tugendpflichten.

Mehrere andere Bemerkungen zur Erläuterung der obigen Pflichtentafel übergehen wir hier. Sie muß sich selbst rechtfertigen und ihre Abweichung von der bekannten Kantischen Schematisirung vertheidigen. Doch noch eins bemerken wir, was zu der Eintheilung der allgemeinen Menschenpflichten gehört, in wie fern wir nämlich noch gegen außermenschliche Wesen verpflichtet sind.

Ueber den obersten Verpflichtungsgrund.

Kant nimmt, wie bekannt ist, nur directe Pflichten des Menschen gegen sich und den Nebenmenschen an, und indirecte Pflichten in Ansehung entweder unpersönlicher Wesen, wie dieses die Thierwelt ist, oder übersinnlicher Wesen der Gottheit. Seine Gründe sind bekannt. Das Thier nämlich könne uns nicht verpflich-

ten, da ihm die Persönlichkeit fehle. Das höchste Wesen sey aber überall kein Erfahrungsgegenstand, gegen welchen wir Zwecke zu erfüllen hätten. Also alle diese Pflichten seyen blos indirecte Pflichten gegen uns selbst in Ansehung dieser Wesen zur Cultur unserer eigenen Vermögen.

Es fragt sich, in wie fern diese Deduction richtig ist. Sie streitet mit der reinen Bestimmung des Moralgesetzes und auch mit dem Moralgesetze als Erscheinung oder in der Praxis. Was Kant als Amphibolie moralischer Reflexionsbegriffe aufgestellt hat; rechtfertiget sich als directe Pflicht sowohl nach der reinen Beachtung des höchsten Verpflichtungsgrundes als auch nach der gewöhnlichen, so lauten Stimme des Gewissens.

Das Moralgesetz kann einmal real, zweitens ideal betrachtet werden. Die reale Betrachtung bestehet in der Beziehung desselben auf die verpflichtende Person und das zu verpflichtende Wesen. Und so ergiebt sich freilich, daß nur Pflichten statt finden können zwischen Wesen, wo eine Wechselwirkung zwischen dem Verpflichtenden und dem zu Verpflichtenden statt findet. Die ideale Betrachtung des Moralgesetzes bestehet in seiner unbedingten Beziehung auf jegliche mögliche Anwendung und in seiner uneingeschränkten Ausdehnung auf alles, was nur Wesen heißt und sich sinnlich oder übersinnlich als wirklich existirend für unsere Ueberzeugung ankündiget. Ueberall sagt das Moralgesetz, finde ich mein unumschränktes Gebiet. Ueberall handle ich so, als wenn ich überall und in allen Wesen bin. Denn dies ist ja die erhabene Bedeutung dieses meines Verpflichtungsgrundes. Welche einzelne Pflichten ich freilich werde zu erfüllen haben, weiß ich noch nicht.

Aber das weiß ich, daß ich überall objektiv und subjektiv mich verpflichte. Denn meine Persönlichkeit ist die unbeschränkte und unbeschränkende. Die einzelnen Pflichten hängen von der Beschaffenheit der Wesen ab, mit denen ich in Verbindung komme. Thieren kann ich nicht dieselben Pflichten leisten, wie dem Menschen; denn sie sind stumme, nicht handelnde Wesen. Was könnte hier die Pflicht der Wahrheit z. B. bedeuten? jene stehen mit mir nicht in einer solchen Wechselwirkung der Rede und Gesinnung. Aber daß ich ihnen ihrer Natur gemäß unbedingte Pflichten nicht etwa blos in Ansehung ihrer zu meiner eigenen Kultur zu leisten habe, davon überzeuge ich mich leicht nach der Natur des Moralgesetzes, das unsichtbar nach seiner unendlichen Beschaffenheit sich überall verbreitet und aus jedem Wesen mit seiner Persönlichkeit, mit seinem unbedingten Gebote mich anspricht. Ueberall herrsche ich, sagt dieses Gebot, aber überall rede ich nach der eignen Sprache der Wesen die mich in Verpflichtung setzen und mir ihrer Natur gemäße unbedingte Pflichten auflegen. Wie könntest du denn auch zweifeln, daß du Pflichten gegen Gott habest. Du überzeugest dich von seinem Dasein. Freilich fehlt hier die Wechselwirkung der sinnlichen Zwecke. Du kannst ihm nicht dienen. Er ist ein Wesen über alle Zwecke und Bedürfnisse. Aber höre denn auch, sagt das Moralgesetz, ich verpflichte dich ja nicht um des Zwecks, des Dienstes, des Nutzens willen, den du zu bringen hast, sondern meine Stimme ist die innere der Verpflichtung. Mein Verpflichtungsgrund ist nicht der irdische, ob er sich schon auf mancherlei sichtbare Zwecke beziehen kann. Mein

Verpflichtungsgrund ist der der ewigen Wahrheit und überschwenglichen Persönlichkeit. Diesem höchsten Wesen wirst du nicht blos in einer Religionspflicht für dich sondern für dasselbe selbst verpflichtet seyn, freilich nicht mit äusserm Dienst und sinnlichen Formeln. Aber im Geist und Wahrheit sollst du dieses höchste Wesen anbeten und ihm deine Demuth beweisen. Nicht die leibliche Rede, nicht das leibliche Handeln setzt dich in reelle Verbindung, sondern die realste Verbindung findet unter moralischen Geistern Statt ohne sinnliche Erkenntniß und sichtbare Zweckverbindung. Eben so bist du gegen die ganze Natur, sie mag lebend oder leblos seyn, unbedingt verpflichtet. Wolltest du frech und kurzweilig die schöne Erde vernichten, die um dich her ist, die überall mit so viel Ordnung und Zweckmässigkeit dich anspricht! Wolltest du die Erde vernichten um eine andere zu bauen? Was da ist, verpflichtet dich, aber zu verschiedenen Pflichten. Du würdest gegen den Weltbau dich versündigen, wolltest du ihn zerstören. Ehre die Zwecke der Natur, betrachte alles nach dem Geheisse des Moralgesetzes, daß deine Persönlichkeit auch die aller Wesen sey. Frage nicht erst darnach, um über Pflichten zu klügeln, wo gleichsam vor einem Gerichtsstande ein Verpflichtender und ein Verpflichteter ist. —

Bei der ganzen Kantischen Deduktion der unterschiedenen Art dieser Verpflichtung fehlt ja auch das Anerkennungsprincip. Woher weiß ich denn, daß in diesem oder jenem Wesen Persönlichkeit oder keine Persönlichkeit sey? Soll die äussere Gestalt es blos geben; so würde jene päbstliche Bulle, welche die neu entdeckten Amerikaner für keine Menschen, gegen welche man Pflichten zu er-

füllen habe, erklärte, doch nicht ganz Unrecht haben, wenn nicht ausgemacht war, daß die verschiedene Farbe nur ein zufälliges Merkmal der Menschennatur sey. Und so müßten wir, wenn die Gestalt das Anerkennungsprincip der Persönlichkeit seyn soll, auch noch dieselbe Pflicht, z. B. der Wahrheit, gegen den Wahnsinnigen zu erfüllen haben, der uns ein Messer absordert, um selbst seiner leiblichen Persönlichkeit, die ein Zeugniß von der moralischen seyn soll, ein Ende zu machen.

Es scheint mir, daß diese Kantische Unterscheidung der Pflichten in direkte und indirekte — abgesehen von dem Mangel der richtigen Begründung derselben — zu einem allgemeinen moralischen Egoismus gegen die Thierwelt, gegen höhere Wesen und selbst gegen die ganze Natur hinführet, blos in Ansehung aller dieser für sich selbst verpflichtet zu seyn. Auch bei einer gegründeten Deduktion aller dieser Pflichten als direkter Pflichten dürfen wir nicht fürchten in einen ägyptischen Thierdienst und in abergläubige Verschwärung eines Götzendienstes, in eine Scheu vor der todten trägen Natur zu verfallen. Denn auch das Moralgesetz mit seiner sich überall ausdehnenden Persönlichkeit sagt: der Pflichten sind viele; aber nur eine Pflicht ist, alle diese Pflichten gemäß der Natur eines jeden Wesens zu bestimmen und zu erfüllen [a]).

---

a) Dieses habe ich schon früher in meinem Buche: „Ueber meine religiöse Ueberzeugung. Hamburg bei Hoffmann." ausgeführt. Ich kann mich nicht erinnern, daß einige Anzeigen darauf aufmerksam gewesen wären. Es blieb bei ihnen alles nach dem Kantischen Buchstaben oder auch bei einem indifferenten latitudinarem System.

II. Die Kollision unter den Pflichten.

Wir gehen zum zweiten Theile unsrer Betrachtung fort. Giebt es Kollisionen der Pflichten, woher entstehen sie und wie sind sie zu entscheiden? — Das gemeine Leben, die Erfahrung scheint für die bejahende Beantwortung der erstern Frage zu entscheiden. Sie tritt, möchte man sagen, mit einer unendlichen Casuistik auf. Pflichten streiten mit Pflichten. Wo der einen Genüge gethan wird, kann die andere nicht vollführt werden, die allgemeine Pflicht streitet oft selbst mit den einzelnen Verpflichtungen. Doch diese historische Reflexion und Beweisführung kann nicht entscheiden. Dieser ganze Anschein von Streit könnte vielleicht nur von einem nicht genug begründeten Begriffe der Pflicht, von mannigfaltigen Misverständnissen, von einer nicht geübten oder unzureichenden Urtheilskraft in der schwierigsten Entscheidung, welche Pflicht größer oder minder ist, abhängen. Die Frage muß also höher gestellt werden. Sie muß sich unmittelbar mit ihrer Beantwortung aus einer nähern Untersuchung über die Foderung des Unbedingten, über die Beschaffenheit dieses Unbedingten und die mannigfaltigen Beziehungen der bedingten Fälle zu dem Unbedingten erheben.

Was ist das Unbedingte des höchsten Pflichtgebots?

Das Pflichtgebot tritt mit einer unbedingten Majestät auf. Was es gebietet, soll immer gelten, soll unveränderlich geübt werden. Daher auch der Maaßstab, nach welchem gleichsam analog das Unbedingte des

Pflicht-

Pflichtgebots oder das Uebereinstimmende mit demselselben gemessen werden kann: „Siehe zu, ob die Maxime, nach der du handelst, als allgemeingültiges Gesetz aufgestellt werden könne."

Das Unbedingte des Pflichtgebots bestehet also in einer unbedingten Quantität, (es soll überall gelten) und in einer unbedingten Qualität, (die jedesmalige Gesinnung oder Handlung soll auch der Maxime nach durchaus mit dem höchsten Pflichtgebote übereinkommen). Quantität und Qualität bedingen sich in dem reinen Moralgesetze wechselseitig. Eins fließt aus dem andern. Nichts kann gut seyn, was nicht mit der Form der Allgemeingültigkeit übereinstimmt, aber auch nichts kann allgemeingültig seyn, was nicht dem Stoffe nach dem höchsten Pflichtgesetze gemäß ist. So verhält es sich in der reinen Betrachtung des unbedingten Gebots. Und in dem reinen Geisterreiche würde gar keine weitere Frage nach dem Wie und Was seyn. Die Form des Guten würde von selbst mit dem Stoffe des Guten übereinstimmen. Hier ist eine integrale Einheit, wo alle unterschiedene Punkte zwischen der Kreislinie und dem Mittelpunkte verschwinden. Nicht so ist es in dem Reiche endlicher Geister, der Menschennaturen. Hier thut sich ein Unterschied hervor, der zu beachten ist.

Bedeutung des Unbedingten in dem endlichen Geisterreiche.

Wird in dem unendlichen Geisterreiche das Unbedingte mit sich selbst gemessen; so entstehet freilich die Formel, „es ist sich selbst gleich oder Stoff und Form decken sich wie zwei gleiche Grössen." Aber in dem bedingten Geisterreiche, wo die Pflicht in so viele einzelne Pflichten ausgehet, wo das Moralgesetz ein Material an den mannigfaltig auszuübenden Stoffen bekommt: da ist eine reiflichere Nachfrage nöthig, welcher Stoff

zu der unbedingten Gesetzform des moralischen Willens passe und unter welcher Form dieses Unbedingte auf die bedingten Erscheinungen der menschlichen Gesinnung und Handlungsart anzuwenden sey. Denn es könnte wohl seyn, daß, wenn in dem reinen Geisterreiche nur Eine Linie und Zeichnung des Moralgesetzes in seiner unbedingten Anwendung möglich ist, hier in dem endlichen Geisterreiche, wo Stoff und Form auseinander tritt, das Unbedingte nur unter mannichfaltigen Ausnahmen und Beschränkungen erhalten und angewendet werden könne, so daß eben in den Restriktionen und Negationen die unbedingte Kraft und Gesetzform des moralischen Willens zu suchen sey. Durch eine unbedingte Anwendung der Verpflichtung der Quantität nach könnte leicht hier die Pflicht und das Unbedingte der Verpflichtung selbst verletzt werden, indem die Qualität der Anwendung oder der Handlung nicht mit der reinen Gesetzform übereinstimmt. Es entstehet also hier die Frage, welches ist der Stoff der in dieser Sinnenwelt auszuübenden Gesetzform, welches ist gleichsam das Material, durch welches das formelle Gesetz in dieser Welt Eingang und Ausübung findet?

Der Stoff der auszuübenden Pflicht.

Der Stoff der auszuübenden Pflicht ist erstlich die Gesinnung des Handelnden, zweitens der Zweck, der Stoff der Handlung und drittens die entgegenstehende Gesinnung des Nächsten, auf welche gewirkt wird und welche uns vielleicht zu dieser oder jener Handlung auffordert. Dieses dreies muß wohl berücksichtiget werden, wenn von einer Anwendung und Ausübung des Pflichtgesetzes die Rede ist. Denn anders als unter diesen Bestimmungen kann ja in dieser Welt nicht gehandelt werden.

Es findet sich nun aber eine Fremdartigkeit in die-

sem Stoffe mit der auszuübenden Pflicht, oder dem zu vollbringenden Unbedingten. Nicht jede Gesinnung ist dem Unbedingten gemäß, sie muß erst dazu qualifizirt werden. Nicht jeder Stoff und Zweck der Handlung eignet sich zu dem Unbedingten. Er muß erst demselben gemäß gebildet werden. Nicht jede Gesinnung des Nächsten ist dem Moralgesetze gleichstimmend. Also hier muß erst die gleiche Stimmung gefunden werden. Da also, würde es heissen, wo deine eigene Gesinnung, wo der Stoff der Handlung, wo die Gesinnung des Nächsten nicht mit der unbedingten Forderung des Pflichtgesetzes übereinstimmt, unterwirf auch nicht das Unbedingte dem Bedingten oder da handle nicht unter diesen einschränkenden sinnlichen Bedingungen. Erhebe das Moralgesetz über alle diese bedingtartigen Erscheinungen, denn dadurch wird nur das Unbedingte der Pflichtforderung eben in ihrer unbedingten Anwendung erhalten.

Wolltest du dem unbedingten Gebote der Quantität gemäß z. B. in allen Fällen die Wahrheit sagen, wo die Gesinnung des Nächsten, die dich zu dieser Aussage auffordert, nicht mit dem Pflichtgesetze übereinkommt; so würdest du gerade das Unbedingte dem Bedingten unterwerfen und das Gesetz in seiner unbedingten Anforderung verletzen. Denn nicht blos die Quantität der Pflichtübung macht die Redlichkeit der Pflicht aus, sondern auch die Qualität der Handlung, daß diese in ihren Motiven des Handelnden, des behandelten Stoffs und des Entgegenhandelnden dem Unbedingten gemäß sey. Oder wolltest du einen niedrigen Gegenstand, in dem zwar wohl ein großer wichtiger Naturzweck liegen kann, zu einem unbedingten Zwecke erheben, so würdest du eben das Unbedingte unter das Bedingte herabsetzen und den Namen Gottes, wie es in dem Verbote heißt, bei jedem unnützen Dinge mißbrauchen. Hängt das Unbedingte deiner Pflichthandlung von deiner eige-

nen dem Gesetze gemäßen Gesinnung ab, so wird ja auch nur das Moralgesetz in seiner Würde und Unbedingtheit geschätzt und in Ehren gehalten, wenn der Stoff und der Zweck der Handlung mit dem Inhalte des Pflichtgebots qualitativ übereinstimmt. Sonst missest du das Gute immer nur nach der einen Regel der Quantität und unterlässest die Prüfung des zweiten eben so nothwendigen Maaßstabes, ob auch deine Handlung, der Qualität nach, mit der unbedingten Form des Geheisses übereinstimmt.

Die Form des Unbedingten bestehet also nicht allein in der quantitativen Allgemeingültigkeit für alle Fälle unter einer und derselben Art, sondern auch in dem qualitativen Verhältnisse der Angemessenheit der Handlung zu dem Pflichtgebote, so daß eben in der Negation und Restriktion der Handlung das Unbedingte des obersten Pflichtgebots erhalten wird.

Kant stellt das Unbedingte blos von der quantitativen Seite dar. Und so ergiebt sich freilich das für alle Fälle gültige und keine Ausnahme leidende Gesetz, „in allen Fällen sollst du so und nicht anders handeln." Jede Pflicht hat dann nur Eine Ansicht und nur Eine Ausübung. Aber eben daraus entstehet nun auch der unendliche Kollisionsfall der Pflicht mit der Pflicht selbst. Das Gesetz kommt mit sich selbst in Widerspruch, indem auch die unbedingte quantitative Erfüllung desselben nicht allein eine andere Pflicht, sondern diese Pflicht selbst in ihrer über alles Bedingte erhabenen Bedeutung verletzt wird. Die unbedingte Bedeutung der Pflicht beruhet ja nicht allein auf der uneingeschränkten, unendlichen Zahl der Uebung, sondern daß auch in jeder solchen Uebung das Qualitative mit

dem Quantitativen übereinkomme, oder die unbedingte Pflicht nicht bedingten Zwecken und Erscheinungen untergeben werde.

Jede Pflicht ist daher an sich unbedingt, aber in so fern der Stoff, der Zweck, das Motiv der Handlung mit der Form der Pflicht übereinstimmt. Ausserdem bestehet aber die Aufbewahrung und Sicherstellung der Pflicht darin, daß, indem man sie bei der quantitativen unbeschränkten Uebung dem Bedingten untergeben würde, man sie von diesem Bedingten zurück ziehe und in der Unterlassung der quantitativen Uebung gerade dem obersten Gesetze gemäß die Heilighaltung des Guten vor bedingten endlichen Formen sichere. Dieses wird sich an folgenden einzelnen Fällen, die wir aus der Kantischen Casuistik nehmen, die sich eben aus einem einseitigen Rigorismus oder aus der einseitigen quantitativen Ansicht des Moralgesetzes und aller einzelnen Pflichten ergeben mußte, wie wir hoffen, auf das deutlichste erläutern.

Die Kantische Casuistik in einigen Beispielen.

„Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefs) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt ihnen mein Werk? — Darf er diesem zum Munde reden? — Die Wahrheit ist entweder die historische oder die theoretische oder endlich die moralische. Es kommt bei der Beurtheilung der Pflicht der Wahrheit viel auf diesen Unterschied an, ob der Grund der Bewahrheitung entweder die bloße sogenannte Neugierde oder die Wißbegierde, oder endlich auch die moralische Ueberzeugung ist. Eben so hängt ja auch bei der Beurtheilung dieser Wahrheitspflicht so ungemein viel von dem moralischen Werth des Gegenstandes ab, welcher den Gegenstand der Nachfrage oder der Bewahrheitung

ausmacht. Alles dieses sind wichtige Momente in der Beurtheilung der Ausübung jener Pflicht. Nun aber fragt es sich, ob die Pflicht der Humanität in diesem oder jenem einzelnen Falle nicht wichtiger sey, als das Bekenntniß der Wahrheit, wenn diese einen so unwichtigen historischen und überdies noch ungewissen Gegenstand betrifft. Sagt denn nicht selbst die Pflicht der Wahrheit, sie nicht unbedeutenden geringfügigen Dingen zu unterwerfen, um nicht Mikrologie statt Wahrheit zu nehmen und sich durch die kleinlichen Dinge selbst an dem großen heiligen Gesetze der Wahrheit zu versündigen? Kommt denn nicht in allen diesen Fällen, wo die Wahrheit in Anspruch genommen wird, so ungemein viel auf die Beurtheilung des Gegenstandes an? Wenn einer mit der Gefahr der Tortur bedroht würde, falls er nicht den rothen Gegenstand gelb nenne; würde ein solcher, wenn er der Wahrheit getreu bleiben wollte, nicht selbst an der Wahrheit untreu werden? Er würde sie dem geringfügigsten, unbedeutendsten Dinge unterwerfen. — „Ein Hausherr, so führt Kant folgendes Beispiel an, hat befohlen, daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen): Allerdings auch auf den letztern, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte." — Wie aber nun, setzen wir diesem Beispiele entgegen, wenn ein trunkener oder verbrecherischer Mensch nach dem Hausherrn fragt, in der Absicht diesen zu ermorden, soll der Diener auch dann nicht selbst ohne Befehl seines Herrn diesen verläugnen und also der Wahrheit untreu werden? Kommt denn in allen diesen Fällen nicht alles auf die moralische Schätzung des Pflichtgebots nach der Gesinnung des

Handelnden, nach der Wichtigkeit des Gegenstandes, um welchen gehandelt wird, und auf den moralischen Werth der entgegenstehenden Gesinnung an, welche eine Pflichterfüllung von mir fordert? Kann', wie im obigen letzten Beispiele, die böse, verstellte Gesinnung eines Menschen die Wahrheit von mir fordern, oder vielmehr würde ich nicht selbst dem unbedingten Gebot der Wahrheit Abbruch thun, wenn ich sie den bösen verstellten Zwecken unterwerfen wollte? Aber in dem Kantischen Beispiele ist es freilich eine andere Bewandniß. Es ist eine Wache', die ausgeschickt wird. Erkannte sie der Diener; so verpflichtete ihn das Gewissen, die Wahrheit zu sagen. — Auch in allen diesen Fällen wird ja nicht der Nutzen oder Schaden zum Maaßstabe der Pflicht gemacht, sondern das Unbedingte der Pflicht, das aber nicht einseitig nach dem kategorischen Gebote der Qantität, sondern auch nach den Fällen beurtheilt wird, wo das Unbedingte, oder die mit dem Guten übereinstimmmende Gesinnung zur unbedingten Wahrheit mich auffordern kann.

„Ist es Selbstmord, setzt ferner Kant als einen casuistischen Fall, sich wie Curtius, in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten?" — Die Pflicht, sein Leben zu erhalten, ist freilich an sich unbedingt, so fern nämlich die Pflicht verbietet, dasselbe nicht niedrigen Zwecken hinzugeben. Aber gebietet denn nicht auch die Pflicht, eben dieses Leben höheren Pflichten für die Wahrheit, Recht und Tugend zu opfern? liegt denn dies nicht selbst schon in der Anordnung und Unterordnung der Pflichten! —

Doch wozu alle diese Beispiele! der einseitige Rigorismus der Moral giebt sich ja in diesen wenigen Beispielen schon auf das deutlichste zu erkennen. Er beruhet auf der strengen und falschen Ansicht, das Moralgesetz gleichsam blos in dem Umkreise des handelnden Individuums zu messen und dadurch selbst die Unbe-

dingtheit desselben aus den Augen zu setzen, indem man dadurch, daß man dasselbe in allen einzelnen Pflichten über alle Ausnahmen zu erheben meint, es eben dadurch Bedingungen und Mitteln unterwirft, die dem unbedingten Charakter seiner Heiligkeit und Unbedingtheit entgegen sind.

Giebt es denn also wohl Kollisionen von Pflichten?

Wir gehen zu einer andern Frage fort, die mit dieser dargestellten Casuistik der Pflichten in genauer Verbindung stehet, ob es wirklich Kollisionsfälle giebt oder diese nicht vielmehr aus einer unrichtigen Ansicht der Pflichtbestimmung, aus einer Schwäche der empfindenden menschlichen Natur und der unrichtigen Beurtheilung der einzelnen Fälle entspringen.

Gebietet jede Pflicht unbedingt und gehet dieses Unbedingte auf die quantitative Uebung und Erfüllung, ohne alle Rücksicht dem kategorischen Gebote getreu zu seyn: so sind solche Collisionen unter den Pflichten gar nicht zu vermeiden. Denn jede Pflicht gebietet unbedingt, das Unbedingte der einen Pflicht ist von nicht minderm Ansehen, wie das Unbedingte der andern Pflicht. So entstehet dann das „zwischen Thür und Angel" unter den Pflichten selbst, wie ob man sich z. B. die Pocken einimpfen lassen darf, um einer gefährlichen Krankheit zu entgehen, da man eben dadurch, wie Kant sagt, einen Sturm erregt, in dem man untergehen könne, oder ob bei der Schwangerschaft und Sterilität des Weibes der eheliche Beischlaf moralisch erlaubt sey, u. s. w. Durch die unbedingte Categorie jeder Pflicht entstehet dann der unendliche Kollisionsfall jeder Pflicht mit allen andern. Eine Kollision, die aber nur eine gemachte und selbst verschuldete ist, durch eine unrechte und selbst dem Unbedingten zuwiderlaufende Erklärung und Anwendung des Unbedingten.

Wenden wir unsern Blick auf die obige Pflichten-tafel: so erhellt von selbst die Vermeidung der Kollisionen aus der über- und untergeordneten Reihe der Pflichten, die nicht willkührlich, sondern von der Wichtigkeit der Pflichten selbst aufgegeben ist. Mit den Pflichten, die sich auf die animale menschliche Natur beziehen, fängt die Aufstellung an und die Pflichten der reinen moralischen Bestimmung schließen die Spitze dieser moralischen Verpflichtungen. Selbst in diesen reinen Bestimmungen des gegenseitigen Verhältnisses aller Pflichten wird dadurch z. B. alle Kollision zwischen den Selbst- und Nächstenpflichten vermieden, daß in den positiven Bestimmungen die genaueste Vereinigung sowohl der Selbstpflicht als auch der Nächstenpflicht ist. Nach dem untergeordneten Verhältnisse dieser Pflichten kann es nun nicht mehr eine quantitativ unbedingte Pflicht seyn, sein Leben zu erhalten. Denn die unbedingte Bedeutung dieses Gebots gehet nur dahin, das Leben nicht für unwürdige, niedrige Zwecke hinzugeben oder es schlechthin als beliebiges Mittel zu gebrauchen. Es liegt vielmehr selbst in dem unbedingten Geheiße dieser Pflicht, da, wo es das Gute fodert, das Leben gern und freudig um dieses Guten willen hinzugeben. So kann die Pflicht der unbedingten Wahrheit nicht die Bedeutung haben, in jedem Falle ohne alle Ausnahme die Wahrheit zu sagen, sondern sie hat nur die Bedeutung, man soll die Wahrheit oder die Lüge nicht zum Deckmantel niedriger Zwecke gebrauchen. Ich würde dem unbedingten Gebote der Wahrheit selbst widersprechen, wenn ich sie der bösen Gesinnung eines Verräthers und Verbrechers hingeben und mich unbedingt zu dem Geständniß der Wahrheit verpflichtet halten wollte, wenn mich dieser nach der Gegenwart und den Umständen meines Freundes fragt, um diesen zu ermorden. Statt der Wahrheit zu dienen, würde ich die Wahrheit verrathen, ich würde sie einer bösen Ge-

sinnung übergeben. Wo kann irgend eine Pflicht diese Bedeutung haben, sie unbedingt ohne alle weitere Nachfrage, aus welcher und für welche Gesinnung sie abfließt, zu üben, da wir so einen unendlichen Schuldbrief gegen uns und den Nächsten unterschreiben würden! Jede Pflicht gebietet unbedingt, aber nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ, d. h. unter diesen Umständen, wenn diese oder jene Verpflichtungsgründe eintreten, soll die Pflicht ohne alle weitere Rücksicht auf äußere Zwecke unbedingt geübt werden. Die hohe Majestät der Pflicht ergiebt sich nur für ihr eigenes Reich. Gehet sie über ihre Schranken hinaus, so wird sie Tirannei und Despotie, und statt mit dem Zepter des Himmels zu herrschen, herrscht sie mit einem eisernen oder bleiernen Stabe. Die Wahrhaftigkeit schließt alle die Tugenden und Verpflichtungen in sich, die in jener Pflichtentafel voranstehen. Wahrhaftigkeit — die Uebereinstimmung jeglicher Gesinnung und Ueberzeugung mit dem Moralgesetz — die höchste und erhabenste Prüfung, die wir uns bei jeder redlichen Entschließung und Ausübung der Pflicht abzulegen haben. — Nach der reinen Bestimmung der moralischen Verpflichtungen findet sich also kein Kollisionsfall, der Pflichten mit Pflichten in Widerstreit und in eine ewige Uneinigkeit brächte. Vielmehr liegt in jedem Gebote der Pflicht die deutlichste Angabe, wenn die Pflicht zu üben und nicht zu üben ist. Denn nicht blos das quantitative Verhältniß, sondern auch das qualitative bestimmt den Verpflichtungsgrund und die jedesmalige moralische Nöthigung. Kant bauet alle Pflichten in ihrer unbedingten Ausbreitung eine über der andern ganz gerade auf, und so hat die menschliche Kraft keinen Raum diese Stufen zu besteigen und sich von der einen zu der andern hinaufzuschwingen. Es ist eine unendliche Möglichkeit von unendlichen Unmöglichkeiten. Die Pflichten breiten sich aber nach den menschlichen

moralischen Verhältnissen neben einander aus, und so haben wir nun eine freie Bahn, um mit immer vermehrten Kräften diese sich himmelan schwingenden Stufen zu besteigen und den Pflichten nach dem jedesmaligen Standpuncte unserer animalen, humanen und moralischen Natur Genüge zu thun, auf welchen uns die Vorsehung und die ewige Natur gesetzt hat.

Anthropologische Kollisionen, daß wir sie so nennen, ergeben sich freilich unter den Pflichten, wenn wir auf die menschliche Mitempfindung, auf das ganze Gewebe seiner irdischen Bestimmungen und Verhältnisse sehen. Collisionen, die aber eben nur dies schwache menschliche Herz, nimmermehr aber die moralische Vernunft in ihren Grundfesten berühren. Da ist ein Freund, ich soll wider ihn zeugen. Die moralische Vernunft legt mir diese Verpflichtung auf. Aber dem Herzen, dem Freundschaftsgefühl thut es wehe. Hier bin ich der Wahrheit den Tribut schuldig, wo ich ihn in einem andern Falle versagen würde. Ein verrätherischer Angeber fragt mich um die Lage, um die Umstände meines Feindes, die er eben zu einem schändlichen Verrathe mißbrauchen will. Ich entziehe mich der Angabe. Eben die Pflicht der Wahrheit, die mir vorher dem Gefühle der Freundschaft zuwider gegen meinen Freund das Zeugniß abzulegen gebot, gebietet mir hier zu schweigen, zu verneinen, ich soll die Wahrheit — sagt mir die Wahrheit selbst — nicht schändlichen Gesinnungen, bösen Maximen hingeben. — Welche unendliche Kollisionsfälle, die aus den reinen Geboten der Tugend und den anthropologischen erfahrungsmäßigen Verhältnissen entspringen, begegnen uns nicht bey dieser Betrachtung. Es sind aber doch nur Kollisionsfälle des Menschen, nicht aber Kollisionen der Pflichten.

Schwerer ist es in jedem Falle zu entscheiden, was Pflicht ist, welcher Pflicht Genüge gethan werden solle. Die reine Bestimmung und Entscheidung, die mathema-

---

Inhalt.

---

nach, beyde Theile wirklich jeder für sich allein als ein Ganzes recht gut bestehen können. Daraus aber wird ein vorsichtiger Interpret so wenig einen Hauptgrund gegen diese Verbindung hernehmen wollen, daß er vielmehr eine ganze Reihe andrer Psalmen nennen könnte, die eine solche Zertheilung ebenfalls gestatten, ohne daß man den einzelnen Theilen das Fragmentarische ansehen würde.

Etwas mehr Gewicht hat die Bemerkung, daß der Ton in beyden Psalmen nicht ganz derselbe ist; aus dem ersten tönet mehr Hoffnung und Vertrauen, aus dem andern mehr Furcht und Klage. Ausgehend von dieser Bemerkung haben auch die meisten Ausleger die von den LXX. gegebene Ansicht verlassen, und jeden Psalm als ein eignes Lied angesehen und erklärt; sie hat auch mein Urtheil ebenfalls den Einfluß gehabt, daß ich in meiner Psalmen-Uebersetzung [2]) dasselbe gethan habe. Inzwischen muß diese Rücksicht auf den Ton, so aufmerksam sie im Allgemeinen zu beachten ist, billig immer eine untergeordnete bleiben; und sie kann nichts widerlegen, wenn sonst hinreichende Gründe da sind, die beyden Psalmen als Ein Lied anzusehen. Denn gesetzt auch, daß die Verschiedenheit des Tons durch richtigere Erklärung nicht wegzuräumen wäre; so würde nichts weiter folgen, als, daß man unserm Dichter, wie unzähligen andern, Mangel an Haltung vorzuwerfen hätte.

Scheint nun die allenfalls zugestandne Verschiedenheit des Tons die Trennung beyder Psalmen zu begünstigen; so sind dagegen andre Erscheinungen, welche für ihre

---

2) Die Psalmen. Aus dem Hebr. neu übersetzt und erläutert. Hamburg, 1812.

Vereinigung sprechen. Im Styl und Ausdruck aehnlich kommen beyde merkwürdig genug überein; der seltene und sonst nirgends in der Bibel vorkommende Ausdruck עתות בַּצָּרָה findet sich in beyden, Ps. 9, 10 und Ps. 10, 1. Das Wort שָׁכַח ist in beyden Lieblings-Ausdruck, Ps. 9, 13. 18. 19. Ps. 10, 11. 12. Beyde Psalmen haben das Eigne, daß ein eben gebrauchter Ausdruck gleich im folgenden Gliede oder Verse wieder aufgenommen und angebracht ist; dies ist der Fall mit שָׁמֵם Ps. 9, 8. 9. mit משגב Ps. 9, 10. mit שערי Ps. 9, 14. 15. mit רשע Ps. 9, 17. 18. mit שלח Ps. 9, 18. 19. mit רשע Ps. 10, 2. 3. mit חטף Ps. 10, 9. mit שלח Ps. 10, 11. 12.

Was aber die Richtigkeit der Verbindung dieser beyden Psalmen zu Einem über allen Zweifel erhebt, ist der Umstand, daß die einzelnen vierzeiligen Strophen desselben, gerade wie bey Ps. 37. nach den Buchstaben des Alphabets geordnet sind, und der Reihe nach mit einem derselben beginnen. Eberhard Scheidius hat dies zuerst in Anregung gebracht [3]), und Herr D. Bellermann diese Spur mit großem Scharfsinne weiter verfolgt. Es ist aber dieses alphabetische Kunststück nicht mit aller Strenge durchgeführt, oder wenn es ursprünglich geschehen ist, nicht in ganzer Vollkommenheit erhalten worden. Das Lied sollte nach den 22. Buchstaben des Alphabets aus eben so vielen Stanzen oder aus 44 Distichen bestehen, und es enthält nur 41, da einzelnen Buchstaben nur ein Distichon statt zweyer zugetheilt ist. Außerdem sind

3) In Eichhorns Allg. Biblioth. für bibl. und morgenl. Literatur. Bd. II. S. 944.

durch unrichtige Abtheilung der Masorethen in der ersten Hälfte des 10. Psalmes an einigen Stellen die charakteristischen Buchstaben in die Mitte des Verses gerathen; und dies sowohl als noch einige andre Abweichungen von der herrschenden Regel erklären es, daß die alphabetische Struktur denen, die nicht eigends auf diese Form aufmerksam waren, sich leicht verbergen konnte; so wie eben diese Unordnung im Texte der allzukurzen und fast etwas schnöden Abfertigung, womit unser trefflicher Rosenmüller 4) Scheid's Hypothese von sich weiset, zur Entschuldigung gereicht. Schwerlich wird aber Jemand nach dem Fleiße, den Hr. D. Bellermann unserm Psalme gewidmet hat, demselben noch seine alphabetische Form abläugnen; und ist diese anerkannt, so ist auch zugleich zugegeben, daß die siebenzig Dollmetscher und die ihnen folgenden Alten ganz recht haben, wenn sie beyde Psalmen zu einem einzigen Liede verbinden. Es hat aber diese Verbindung, welche schon Ferrandus und Venema, ohne gleichwohl die alphabetische Form zu beachten, und unter den Neuern Bertholdt 5) vorziehen zu müssen glaubten, auf die Auslegung einigen Einfluß, und nöthigt unwiderstehlich zur Anwendung einer Conjectural-Kritik an den Stellen, in welchen die alphabetische Construc-

4) Verum in ejusmodi carmine, quod literarum seriem servaret, haec ipsa ejus structura impediisset, quo minus tot versus omissi aut male positi fuerint. Rosenmüller Psalmi. Vol. 1. pag 207. Wir wissen ja von der ältesten Geschichte des Grundtextes eigentlich gar nichts.

5) Gleicher Meynung ist der ungenannte Vf. der Beyträge zur historischen Auslegung des A. T. (Erst. Band, Leipz. 1795.) welcher die Psalmen auf die Sebaische Rebellion bezieht.

tige augenscheinlich zerrüttet oder verworren ist. Deswegen schien es mir nichts Ueberflüssiges, den Psalmen noch einmal zu bearbeiten, eine neue Uebersetzung an die Stelle meiner bereits gedruckten zu geben, und die Bemerkungen die sich mir bey dieser Arbeit aufdrangen, niederzuschreiben.

Zuerst werde die alphabetische Form nach Bellermanns Vorgang gehörig nachgewiesen. Die drey ersten mit א, ב, ג beginnenden vierzeiligen Strophen sind vollständig vorhanden. Für die ד und ה Strophen sind zusammen nur zwey Distichen da, deren erstes nicht einmal mit ד, und das andre nur dann mit ה anfängt, wenn man ein vorgesetztes pleonastisches Vau streicht oder für nichts rechnet. Das ד gewinnt Hr. D. Bellermann dadurch, daß er diesem Distichon (V. 8.) das Wort ועד vorsetzt. Dabey fehlen aber immer zwey ganze zur Form gehörige und unersetzliche Distichen, und es wäre also eben so möglich, daß uns das ganze erste Daleth-Distichon, und mit demselben natürlich das charakteristische Daleth verloren gegangen wäre; oder daß wir einen Theil dieser Strophe schon V. 7. wo ohnedies der Zusammenhang unklar wird, zu suchen hätten; so wie man denn auch hier, wo alles auf Conjectur beruht, die ה Strophe anders beginnen und ergänzen könnte. Einen solchen andern Vorschlag wird man unten finden, der aber auch für nichts mehr gelten will, als man in solchen Fällen Conjecturen zugesteht.

Ohne die geringste Abweichung folgen nun die Strophen ו, ז, ח, ט, ja auch die beyden folgenden כ und ל haben zusammen ihre vier Distichen, nur daß nach der Ordnung, wie jetzt die Verse folgen, auf ל nur eins, auf כ hingegen drey Distichen kommen. Sehr annehmend

Des unterdrückten Volkes Klage und Hoffnung.

א.

Ps. IX.

2. Ich will Jehoven danken aus Herzensgrund,
Von deinen Wundern will ich erzählen laut,
3. Will Dein mich freun und Dir frohlocken,
Dir, du Erhabner! die Saiten rühren,

ב.

4. Wenn nun entweichen müssen, die feind mir sind;
Sie stürzen hin, vergehen vor deinem Blick.
5. Du führst ja meinen Streit und Händel,
Waltest des Throns, ein gerechter Richter;

ג.

6. Du zürnst den Heiden, bringest die Frevler um,
Vertilgest ihre Namen auf ew'ge Zeit.
7. Des Feinds Verwüstung hat ein Ende
Ewiglich . . . .

. . . .
. . . .
. . . .
. . . . . . und du zerstörst die Städte,
. . . . Und es verschwindet ihr Angedenken.

ה.

8. Ist nicht Jehova Herrscher in Ewigkeit,
Und stellet seinen Stuhl zum Gerichte fest?
9. Er wird gerecht die Erde richten,
Billiges Urthel den Völkern sprechen.

ה. ו.

10. Jehova wird ein Schirmer der Leidenden,
Ein Schirm in unglückseligen Zeiten seyn;
11. Und dir vertraun, die dich erkennen,
Denn du verlässest nicht, Herr! die Deinen.

ז.

12. Ihm rührt die Saiten, welcher auf Zion thront!
Macht seine Thaten unter den Völkern kund!
13. Denn rächend denkt er der Blutschuld,
Nie noch vergaß er der Armen Schreyen.

ח.

14. Erbarm dich mein, Herr! Siehe mein Leiden an,
Du, der aus Todesthoren mich retten kann,
15. Damit ich all dein Lob erzählen,
Deiner Erlösung mich freuen könne.

ט.

16. Sie sinken ein, die Heiden, in eigne Gruft,
In selbstgelegte Netze geräth ihr Fuß!
17. Kund wird es, daß der Herr Gericht hält,
Frevler verstricket ihr eigner Anschlag.

י.

18. Hinab denn mit den Frevlern ins Todtenreich,
Den Heiden all, den Gottesvergessenen!
21. Laß, Herr! Entsetzen auf sie fallen,
Laß sie es fühlen, sie seyn nur Menschen!

כ.

19. Denn ewig wird kein Dulder vergessen seyn,
Auf immer ist der Leidenden Trost nicht hin.
20. Auf, Herr! daß Menschen sich nicht blähen,
Halte du selber Gericht den Heiden!

Ps. X.

1. Warum, Jehova! wollest du ferne stehn,
Versteckt in unglückseligen Zeiten seyn?

. . . .

2. Vor Frevlers Hochmuth ängstet der Arme sich,
Durch vorbedachte Ränke zu Fall gebracht.
3. Es rühmet der Frevler sich nach Herzens
Lüsten, und wünschet dem Räuber Seegen.

2.

4. Jehova selber höhnet der Frevler gar,
Und hoch die Nase tragend bedenkt er nichts;
5. Kein Gott sey, das ist all sein Denken,
Immerdar wandelt er krumme Wege.

3.

Es geht an ihm vorüber dein Strafgericht,
Wer ihm entgegenstehet, den haucht er weg;
6. Er denkt bey sich: ich kann nicht wanken,
Nimmer und nimmer, mich trifft kein Unglück!

4.

7. Fluch füllet seinen Mund, und Betrug und List,
Auf seiner Zung ist Schaden und Quälerey.
8. Er liegt im Hinterhalt der Horden,
Mordet im Winkel versteckt die Unschuld.

5.

Sein Auge spähet nach den Verlassenen,
9. Er laurt im Winkel, gleich wie der Löw' im Busch,
Er laurt, den Armen zu erhaschen,
Haschet den Armen, ins Netz ihn ziehend.

10. Feindselig bückt und schmiegt er und wirft sich hin,
In seine Klauen fällt der Verlassene.
11. Er denkt im Herzen: Gott vergißt das,
Er schließet die Augen und sieht es gar nicht.
12. Auf! Gott Jehovah! hebt den Arm empor!
Laß nicht vergessen werden die Leidenden!
13. Wie lange soll der Frevler dich, Gott,
Verhöhnen und denken, du wollst nicht ahnden?
14. Du siehst, ja du! den Jammer, das Elend an,
Du blickst herab und schreibst es in deine Hand;
Auf dich vertraut der Verlaßne,
Allen Verwaisten bist du ein Helfer.
15. Zerbrich den Arm des Frevlers, des Bösewichts,
Und ahnde seinen Frevel und schaff ihn weg!
16. Der Herr ist König nun und ewig;
Heiden verschwinden aus seinem Lande.
17. Das Flehn der Armen hast du gehört, o Herr!
Du stärkst ihr Herz, du neigest dein Ohr herab,
18. Schaffst Recht den Waisen und Gedrängten,
Daß man sie nicht aus dem Lande treibe.

V. 2. 3. Ich will danken ꝛc. Die sämmtlichen Verben beyder Verse müssen in der Bedeutung des Futurums aufgefaßt werden, wie es die Form auch verlangt. Der Dichter ist weit davon entfernt, jetzt schon ein Danklied anzustimmen; er schildert vielmehr durch den

lich entwandt. [illegible] steht es aber [illegible] חָ ist nicht gewesen seyn mag.

V. 8. Bellermann schlägt vor, das Wort [illegible] (wollte er!) vor ויהי einzuschieben, und damit die Daleth-Strophe, deren zweites Distichon fehlen würde, zu beginnen. Ich habe übersetzt, als begönne der Vers mit [illegible]. Conjecturirt muß hier nothwendig werden, sobald man einmal die Ueberzeugung von der alphabetischen Construction des Liedes gewonnen hat.

V. 14. Der plötzliche Hülferuf, der den Zusammenhang unangenehm unterbricht, wenn man hier ein Distichon zu lesen glaubt, befremdet gar nicht, wenn man diese vorgefaßte unrichtige Idee fahren läßt. Er ist vielmehr sehr gut motivirt durch die unmittelbar vorhergehenden Worte: „niemals vergaß er der Armen Schreyen.“ Denn von der Ueberzeugung ausgehend, daß das Flehen nicht umsonst ist, läßt der Dichter jetzt ein solches Flehen folgen. — Uebrigens bemerke ich zu diesem Verse, daß mir das Wort מִשֹּׂנְאָי eine erläuternde Glosse zu seyn scheint, da es die Zeile über die Gebühr verlängert und eine metrische Dissonanz giebt.

V. 15. Eben so halte ich auch in diesem Verse die Worte בְּשַׁעֲרֵי בַת־צִיּוֹן für eine ungehörige Einschaltung, welche der Rhythmus auszuschließen scheint. Veranlaßt wurde sie durch die Absicht, nach hebräischem Geschmacke einen spielenden Gegensatz mit dem vorhergehenden שַׁעֲרֵי־מוֹת hervorzubringen. Ich muß es mir gefallen lassen, dergleichen Kritiken von allen denen belächelt zu sehen, welche von der guten kritischen Beschaffenheit des hebräischen Textes eine bessere Meinung haben, als ich.

V. 16. Sie sinken ein, nicht: sie sind gesunken.

Die Verba sind in der gegenwärtigen Zeit zu nehmen. Die ganze Strophe drückt die Wirkung des in der vorherigen ausgesprochenen Flehens aus. Die dem frommen Gemüthe gewisse Erhörung wird als dem Auge schon gegenwärtig geschildert. Die folgende Strophe drückt dasselbe, den Untergang der Feinde, unter andern Bildern wunschweise aus.

V. 18. Der Jod-Strophe fehlt ihr zweytes Distichon, da mit V. 19 schon die Kaph-Strophe beginnt; dagegen ist in dieser ein überzähliges Distichon. Wem könnte also die Vermuthung zu kühn dünken, daß dies Ueberzählige der Jod-Strophe angehöre? Man hat hier zwischen V. 20 u. 21 zu wählen; mir scheint der letzte am schicklichsten dahin zu gehören, und darum folgt in der Uebersetzung V. 21. gleich auf V. 18.

V. 21. מורה ist nach der Bemerkung der Masora eine irrige Orthographie für מורא Furcht, Schrecken, wofür unter den Alten auch Aquila, Theodotion, Hieronymus und der Chaldäer sind. Die bekannte Erklärung, welche מורה mit Scheermesser übersetzt, hat das gegen sich, daß in solcher Redensart das Verbum שית nicht vorkommen dürfte, sondern entweder עלה oder עבר in Hiphil. — לָהֶם steht für עליהם.

Ps. X. 1. Der zweyte Vers der Lamed-Strophe ist nicht vorhanden, ob mit oder ohne Schuld des Verfassers, läßt sich nicht entscheiden.

V. 2. Für בגאות ist nach Hellermanns Vorschlag מגאות zu lesen, weil mit diesem Verse vermuthlich die Mem-Strophe anfängt, man müßte denn eben diesen Vers für den zweyten der Lamed-Strophe halten und annehmen, daß das erste Mem-Distichon verloren gegangen

haben ἀνταναιρεῖται; ἦρται, ἀφανίζεται; durch welche der Begriff der Höhe, der in מרום liegt, nicht ausgedrückt wird. Dagegen übersetzen die Alexandriner das Verbum סָר in Kal und Hiphil sehr häufig mit αἴρω, ἀφαιρέω, περιαιρέω, ἐξαίρω. Doch ist, um nichts zu erschleichen, hier nicht zu verschweigen, daß sie mit eben diesen Wörtern auch die Verba רום und הֵרִים manchmal übersetzen. Vergl. Trommii Concord. sub h. v. Inzwischen paßt das folgende מנגדו vor ihm weg, viel besser zu סרים als zu מרום.

V. 6. Mich trifft kein Unglück. Wörtlich: der ich nicht im Unglücke, d. h. Unglücksfällen nicht ausgesetzt bin. Worte des sichern und ruhmredigen Uebermuthes.

V. 7. Statt אלה פיהו מלא ist zu lesen: פיהו מלא אלה, damit der Vers, wie die alphabetische Ordnung will, mit פ beginne.

V. 8. Mit dem Worte עיניו beginnt die Ajin-Strophe.

V. 10. Hier beginnt die Zade-Strophe; aber das mit צ beginnende Wort fehlt gänzlich. Scheidius will צרעה אביון, (den Armen niederbeugend) einschalten; viel leichter und gefälliger ist Bellermann's Vorschlag, das einzige Wort צַר als ausgefallen zu denken. Ich trete diesem bey, und habe es mit feindselig übersetzt. Die alten Uebersetzer geben hier kein Licht, als nur in so weit, daß sie durch die Art ihrer Uebersetzung eine Unordnung im Texte ahnen lassen. Denn die LXX. mit Vulg. und Arab. ziehen zu diesem Verse das Wort ברשתו aus dem vorigen, und der Syrer hat das Wort ורבה ganz weggelassen. Andre gedenkbare Ergän-

zungen des fehlenden Wortes wären צֹפֶה umherspähend, lauernd, oder צֹרֶה nachstellend.

ורכה nach dem Keri יִרְכֶּה ist schwierig. רכה ist zertreten, zermalmen, auch niederdrücken, demüthigen. Da das Wort in Kal sonst nicht vorkommt, so ist mit Schnurrer und Dathe in Hitpael יִדַּכֶּה zu lesen. Dies giebt die Bedeutung: er drückt sich selbst nieder, d. i. er duckt sich wie einer, der nicht gesehen werden will. Außerdem, daß diese Erklärung durch den Zusammenhang empfohlen wird, hat schon der chald. Paraphrast dieselbe. Das Wort ישח findet seine beste Erläuterung in der Parallelstelle Hiob 38, 40. — עצומים eigentlich: die starken. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß damit die starken Glieder des Löwen, also seine Klauen gemeint sind, und ich ziehe diese der von mehrern Auslegern (Schulz, Knapp, Schnurrer, Paulus u. a.) aus dem Arab. عِصَامٌ geschöpften Bedeutung: Strick, Schlinge, vor. Oder stände עצומים vielleicht für עֲצָמִים Knochen? — Die Theilung des Wortes חלכאים, welche die Masorethen anrathen, hat vermuthlich ihren einzigen Grund in dem Bestreben, die Anomalie, die das Verbum singul. נפל hervorbringt, wegzuschaffen. Schwerlich ist jenes Wort etwas anderes, als der Plural des V. 8. vorkommenden חלכה für חלכא. — Ehe ich diesen Vers verlasse, sey es mir erlaubt, noch zu bemerken, daß dies Distichon eine auffallende und von den übrigen Versen merklich abstechende Kürze habe. Daraus nehmlich wird wahrscheinlich, daß nicht an der Stelle von ירכה ein andres mit צ beginnendes Wort zu vermuthen, sondern daß vielmehr vor demselben ein solches ausgefallen ist, möge es nun צַר, צוֹרֵר, צֹרָה, צֹפֶה, צֹעֶה oder ein andres seyn. Daher halte ich auch das

Athnach unter ישרה von den Masorethen ganz richtig gesetzt. Wäre der Text aber vollständig, so könnte die Cäsur, aller Analogie nach, erst bey כפל seyn, und das Athnach müßte dahin versetzt werden.

V. 14. vereinigt zwey Distichen, nehmlich die ganze Resch-Strophe, in sich, und ist also von den Masorethen unrichtig accentuirt. Bey כעס sollte ein Athnach, und bey בירך der Silluk cum Soph pasuk stehen.

Und schreibst es in deine Hand. Nach de Wette übersetzt, der mit J. W. Köhler die Redensart כתן ביד aus Jes. 49, 16. erläutert, und ihr in unsrer Stelle den Sinn giebt: du bist dessen eingedenk. Passender vielleicht wäre noch, da doch כתן ביד פ״ immer heißt: in Jemandes Gewalt geben, es in unsrer Stelle in dem Sinne zu nehmen: du behälst dir die Verfügung darüber vor.

V. 15. Ich verwerfe hier mit Schnurrer die masoreth. Abtheilung, und verbinde רשע mit ורע, ohne darum mit demselben Gelehrten וְרַע zu punctiren. Daß unser Dichter seinen Bösewicht bisher immer רשע genannt hat, kann (was Schnurrer annimmt), ihn unmöglich hindern, denselben auch einmal רע zu nennen, zumal da das andre Wort unmittelbar vorhergeht. Die LXX. mit den übrigen Alten sind ganz auf meiner Seite: *συντριψον τον βραχιονα του ἁμαρτωλου και πονηρου; ζητηθησεται ἡ ἁμαρτια αυτου, και ου μη ευρεθη.* Auch Bellermann findet nach seinen, von mir übrigens nicht zu vertheidigenden, metrischen Grundsätzen, daß ורע zum ersten Gliede gehöre.

V. 17. שמעת du hast gehört, nicht aber: du hast erhört. Denn dies hofft der Dichter erst; daher fol-

gen auch Futura, du wirst ihr (verzagtes) Herz stärken, und dein Ohr zu ihnen neigen, nehmlich um ihren Wunsch zu erfüllen.

V. 18. In der frühern Uebersetzung war ich den LXX. gefolgt, welche אנוש von dem Feinde verstanden haben, welche auch wirklich Ps. IX. 21. damit bezeichnet werden. Jetzt scheint mir aber, wie aus obiger Uebersetzung erhellt, Schröders Erklärung, die unter אנוש das bedrängte Volk versteht, vorzuziehen, und diese Ansicht hat unter den Alten die syrische Uebersetzung für sich.

Nächst der grammatischen Interpretation wäre unserm Psalm auch eine historische mehr zu wünschen, als zu geben. Da weder aus der Ueberschrift, noch sonst von außen her ein tüchtiger Beytrag dazu zu haben ist; so müssen wir uns an das Lied selbst halten. Dies redet nun von Feinden des Israelitischen Volks, die sich nicht zum Mosaismus bekennen, (Ps. IX. 6. 16. 18. 20. X. 4. 5.) die aber im jüdischen Lande sind, und mit den Israeliten übermüthig und hart umgehen. (Ps. IX. 4. 13. X. 2. ff.) Jehovah wohnt aber noch auf Zion, (Ps. IX. 12.) das bedrängte Volk ist mithin in seinem eignen Lande, jedoch in beständiger Gefahr des Todes, (Ps. IX. 14.) der Landesverweisung (Ps. X. 18.) und alles bürgerlichen Elends. Der Dichter, rede er nun in seinem eignen, oder was wahrscheinlicher ist, im Namen seiner unterdrückten Landsleute, fleht und hofft, daß Jehova sich ins Mittel legen, seinem Volke beystehen, die Feinde demüthigen, und das heilige Land auf irgend eine Weise von ihnen befreyen werde. Hieraus ist nun zu schließen, daß

weder eine vordavidische Zeit, etwa die oft unruhige Richterzeit bezeichnet sey, (wie de Wette von Ps. 10, abgetrennt von Ps. 9, zu vermuthen geneigt ist), indem der Sionitische Cultus schon besteht, noch auch Davids Zeit selbst, weil damals der Zustand der Nation nie so verzweifelt war, noch auch aus derselben Ursache die zunächst folgende Zeit, noch endlich die Periode des Exils; denn das gedrückte Volk ist noch im Lande, und Jehova auf Zion. Unser Psalm müßte also entweder in die Zeit der spätern Könige, oder der Samaritanischen, oder der Syrischen Bedrückungen fallen. Der Inhalt des Psalms entscheidet für keine dieser Perioden ganz bestimmt; die Sprache, besonders der letzten Hälfte oder des 10. Ps. trägt nach der Meynung mehrerer Ausleger eher den frühern als spätern Charakter; die alphabetische Form würde am ersten entscheiden können, wenn sich ausmitteln ließe, zu welcher Zeit man an dieser Spielerey zuerst Geschmack gefunden. Gewiß ist nun aus den Klagliedern, daß man gegen die Zeit des Exils alphabetische Gesänge gehabt hat; auch ist nicht zu vergessen, daß man keinen irgend haltbaren Beweisgrund hat, den übrigen alphabetischen Stücken im A. T., selbst das Frauenlob in den Proverbien nicht ausgenommen, ein viel früheres Zeitalter beyzulegen. Man macht daher unsern Psalm schwerlich zu jung, wenn man ihn, eben der alphabetischen Form wegen, in die Zeiten der letzten Könige, etwa Jojakims, oder des Jeremias hinabsetzt. Diesen drangvollen Zeiten ist der Inhalt des Liedes ganz angemessen, wenn gleich auch die Zeiten des zweyten Tempels mehr als eine Veranlassung zu solchen Schilderungen darbieten. Wir halten aber dafür, daß, wenn das kritische Urtheil zwischen mehrern Zeitperioden schwankt,

aus Achtung gegen die Tradition, welche alle Psalmen für alt ausgiebt, die frühere Zeit vorzuziehen sey. Daher denken wir uns unter den Feinden, die der Psalm schildert, die Babylonier, und erklären uns die Hoffnungen, die er ausspricht, aus den Aussichten, die man (der Geschichte zufolge) damals noch hatte, mit Hülfe Aegyptens der eingedrungenen Barbaren sich wieder zu erledigen. Einen, wiewohl schwachen Nebengrund, den Psalm in Jeremias Zeit zu setzen, könnte man noch daraus hernehmen, daß er derselben Ordnung des Alphabets folgt, die wir in drey Elegien des Jeremias bemerken, nach welcher פ vor ע geht.

Den Beschluß mögen einige Bemerkungen über die Beschaffenheit des Textes machen. Es ist schwer zu glauben, daß er wohlerhalten auf unsre Zeit gekommen sey. Der unrichtigen Vers-Abtheilung, durch welche z. B. der Anfang der Nun- und der Ajin-Strophe in die Mitte eines Verses gerathen ist, nicht einmal zu gedenken, weil daran der Verf. gewiß ganz unschuldig ist, fehlt bey drey Strophen, nehmlich bey Daleth, Samech und Zade, vielleicht auch bey He, das die Strophe bezeichnende Anfangswort entweder ganz, oder ist mit einem andern Worte vertauscht; und in der Phe-Strophe ist das Anfangswort von seiner rechten Stelle gerückt, aber doch vorhanden. Wie sollen wir dies erklären? Daß der Verfasser vierzeilige, regelmäßige Strophen nach der Ordnung des Alphabets habe geben wollen, ist bey der überwiegenden Anzahl der Strophen, welche diese Ordnung wirklich beobachten, nicht zu bezweifeln. Hat also der Verf. selbst seine Arbeit unvollendet gelassen? Ist er gestorben, oder ist ihm sein Lied

berühmt gemacht. Er nennt irgendwo, sehr populär, den Satan in Hiob einen General-Polizey-Fiskal, aus welchem in der Folge — die Sache blieb und nur der Name wechselte — ein Gerichtsengel geworden ist.

Diese Verwandlung des Satan in einen Gerichtsengel hat großen Beyfall gefunden, und selbst auch der sonst so bedächtige Jahn erklärt es für falsch, daß jenes überirdische Wesen, welches in der Rathsversammlung Gottes auftritt, der Satan oder Teufel sey; es gehöre vielmehr zu den übrigen sogenannten Söhnen Gottes, und werde nur, weil es immer Anklagen brachte, besonders ausgezeichnet und der Kläger genannt; denn dieß sey die Bedeutung des Wortes Satan. Vgl. Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes von Johann Jahn 2r Thl. S. 784. nach der 2ten Auflage.

Mir, ich gestehe es, ist diese Meinung, seitdem ich sie kennen gelernt habe, verdächtig gewesen, und zwar aus dem so nahe liegenden Grunde, daß es nicht leicht im ganzen Umfange der Bibel eine Stelle giebt, wo der Satan im neutestamentlichen Sinne des Wortes, seiner so würdig handelte und so an seinem Platze wäre, als eben im Buche Hiob. Hierzu kam freylich noch, daß ich den Hauptgrund, welchen Michaelis für seine Meinung anführt und der seitdem oft genug wiederholt worden ist, so wenig beweisend fand, daß ich vielmehr durch denselben in meiner Ueberzeugung befestigt wurde. Er behauptet nehmlich in seinen Supplementen ad lexica Hebraica S. 2318 unter dem Worte Satan, im Buche Hiob könne das Wort Satan wegen des vorstehenden Artikels kein nomen proprium seyn; eine Behauptung, die er schon anderwärts aufgestellt hatte und die von vielen, z. B. auch

von Ilgen nachgeschrieben worden ist. Daß der Satan, schreibt Ilgen in seinem Buche Iobi etc. natura et virtutes S. 125 in der Anmerkung, kein nomen proprium ist, weiß jeder Anfänger in der Grammatik aus dem vorstehenden Artikel. Eine sonderbare Behauptung! Eben durch den vorstehenden Artikel wird das Gattungswort Verkläger auf ein bestimmtes Subject, den Verkläger, als nomen proprium angewendet. Man denke nur an den ganz ähnlichen Fall des Wortes Baal, das bekanntlich, wenn es den Syrischen oder Phönizischen Nationalgott bedeutet, und also nomen proprium ist, durchaus mit dem Artikel steht.

Rosenmüller und Gesenius haben sich indeß weder von grammatischen und etymologischen noch von andern Gründen abhalten lassen, in dem Satan des Buches Hiob den neutestamentlichen Satan wiederzufinden, den Verkläger unsrer Brüder, der sie verklagt Tag und Nacht vor Gott. Und seitdem sich diese Männer mit siegenden Gründen für die alte Meinung verwendet haben, läßt es sich wohl erwarten, man werde in Zukunft dem Satan des Buches Hiob Gerechtigkeit widerfahren lassen, und ihn nicht weiter von einem Schauplatze zu verdrängen suchen, auf welchem er seine Rolle meisterhafter gespielet hat, als man gewöhnlich glaubt.

Vielleicht kehrt man mit der Zeit auch in einer andern Rücksicht zum Glauben der Väter zurück, und findet künftig wieder im Buche Hiob, was sein Verfasser geben wollte, und woran die Vorwelt glaubte, — wahre Geschichte. Denn so scheinbar auch die Meinung ist, für welche sich wiederum J. D. Michaelis so sehr verwendet hat, das Buch enthalte von Anfange bis zu Ende Dichtung, und

sein Verfasser habe gar nicht die Absicht gehabt, etwas Geschichtliches zu geben: so wenig dürfte sie sich doch mit den Zeugnissen des grauen Alterthums und mit den eignen Andeutungen des Buches Hiob vereinigen lassen. Quod antiquitus traditum est, sagt Heyne in seinen Prolegomenen zur Aeneis, negare, et contrarium aut aliud quid sine auctore ex sola opinione et coniectura ponere, et tale commentum rei traditae substituere, nimis lubricum est. Die Art und Weise, wie Michaelis die Zeugnisse des Alterthums mit seiner Ansicht zu vereinigen sucht, verdient kaum eine Widerlegung, und man kann wohl als entschieden annehmen, weder der Prophet Ezechiel Cap. 14, 14. noch der Apostel Jakobus Cap. 5, 11. würden in dieser Verbindung den Hiob genannt und gepriesen haben, wenn sie die Wahrheit seiner Geschichte bezweifelt und in dem Buche nichts als eine Parabel oder, mit den Neuern zu reden, eine Mythe gefunden hätten. Man kennt auch diese Männer und den Geist ihrer Zeiten nicht, wenn man ihnen solche Ansichten zuschreibt.

Die so oft erwogene und auf mehr als Eine Art beantwortete Frage: enthält das Buch Hiob wirkliche Geschichte? muß, glaube ich, in zwey andre Fragen aufgelöset werden: hat der Verfasser des Buches Hiob Geschichte schreiben wollen? und — hat er nach unsern Begriffen Geschichte geschrieben? Ganz so löst Joh. Jak. Heß in seiner lesenswerthen Abhandlung: Jesu Blicke in die Geisterwelt und Beziehung seiner Geschichte auf dieselbe, die Frage: was man von den Austreibungen der Dämonen zu halten habe, in zwey andre auf: was haben die Evangelisten bey solchen Erzählungen, was Jesus selbst bey diesen Handlungen gedacht? und — in wie weit

stimmt dies mit unsern Begriffen überein? Wenn man, sagt der ehrwürdige Heß, jene Frage von dieser absondert, und abgesondert sollten wohl diese Fragen seyn und bleiben: so darf uns keine — wenn auch aus andern Gründen noch so beliebte — heutige Ansicht der Sache abhalten, für exegetisch wahr anzunehmen, der alte Erzähler sowohl, als auch Jesus selbst habe sich wirkliche Plagegeister gedacht. Lehre, Thaten und Schicksale unsers Herrn. Zweyte Hälfte S. 215. Lösen wir nun die Frage: enthält das Buch Hiob wirkliche Geschichte, in jene zwey andern auf: so ist es offenbar, die Gründe, mit denen man die Wahrheit der Geschichte bestritten hat, betreffen nur die zweyte Frage, und beweisen, wenn man auch Alles zugiebt, immer nur so viel, nach unsern Begriffen habe der Verfasser des Buches keine wahre Geschichte geschrieben. Aber hat er sie nicht wenigstens schreiben wollen? Mich dünkt, das ist eine andre Frage, die kaum verneint werden kann, wenn man die Winke beachtet, welche der Verfasser des Buches im Prologe gegeben hat. Hier deutet er es nehmlich an, die Versuchungsgeschichte Hiobs und besonders den 3ten und Hauptact derselben wolle er seinen Lesern zum Besten geben. Niemand hat wohl diese Andeutung des Verfassers besser verstanden, als der scharfsichtige Lowth, der sich darüber in folgenden Worten erklärt: proponitur exemplum viri boni, pietatis conspicuae probataeque integritatis, e summo rerum prosperarum fastigio in profundissimas miserias subita ruina deturbati: qui cum primo omnes quibus abundabat facultates, liberosque etiam amisisset; deinde gravissimo insuper totius corporis morbo laboraret; isthaec omnia aequo animo ac forti Deique reverentissimo

sustinuit. „Hucusque, inquit historicus, nihil deliquerat Iobus, nec indigni quidquam aut insulsi Deo attribuerat:“ et post secundam tentationem: „in his omnibus Iobus labiis suis haud quidquam peccaverat.“ Quod notat iterumque urget historiae scriptor, quo excitet lectorem eumque attentiorem reddat ad sequentia, quae poematis argumentum constituunt. Nachdem er diesen Hauptinhalt des Ganzen im Umrisse gezeichnet hat, fährt er fort: Quibus omnibus perpensis, videor mihi vere constituere posse, hujus *) poematis argumentum esse tertiam ultimamque Iobi tentationem ab amicis criminantibus factam. Roberti Lowth de sacra poesi Hebraeorum prael. XXXII. p. 653 et 660 edit. Gotting. II.

Hat man sich nun überzeugt, der Verfasser des Buches habe wenigstens Geschichte schreiben wollen: so wird sich dann jeder, nach dem Maße seines Glaubens, auch die zweyte Frage mit leichter Mühe beantworten. Er wird nehmlich, wenn er gläubig genug ist, den Willen für die That zu nehmen, in dem Buche wirklich finden,

*) Den Haupttheil des Buches Hiob, die gegenseitigen Reden nehmlich, nebst Elihu's und Eloah's Vorträgen, nennt Lowth ein poëma, ohne deßhalb die Wahrheit der Versuchungsgeschichte Hiobs zu leugnen. Richtiger würde man vielleicht das Verhältniß bezeichnen, in welchem, hinsichtlich der Sprache, Pro- und Epilog zu den übrigen Verhandlungen des Buches Hiob stehe, wenn man mit J. A. Eberhard sagen wollte, jene seyen in historischer, diese in philosophischer Prose geschrieben, welche letztere aber freylich, da sie sich weit später, als die historische Prosa, gebildet hat, als hohe Poesie erscheint. Man vergleiche, was J. A. Eberhard in seinem Geiste des Urchristenthums S. 7 und 9. des zweyten Theils hierüber gesagt hat.

was sein Verfasser hat geben wollen, und ohne große Schwierigkeit die scheinbaren Einwürfe widerlegen; wird dagegen, wenn er über sich erhalten kann, das Heynische dubitare licet, licet suspicari auch hier anzuwenden, wenigstens auf die Seite derer treten, welche annehmen, daß das Ganze auf einer geschichtlichen Grundlage ruhe, ohne eben ängstlich auszumitteln, was wahr und was hinzu gedichtet sey, und wo sich Wahrheit in Dichtung verliere.

Für die folgenden Abhandlungen ist es übrigens ganz gleichgültig, zu welcher Parthei man sich bekennt, oder ob wohl gar das ganze herrliche Werk für ein reines Dichterprodukt, ohne alle geschichtliche Beymischung, mit J. D. Michaelis hält. Nur darum wurde hier die Sache berührt und die alte Meinung, der Verfasser des Buches Hiob habe nichts Andres, als die Versuchungsgeschichte seines Helden, schreiben wollen, in Schutz genommen, weil im Folgenden einzelne Wendungen des Ausdrucks dieselbe voraussetzen und — ein Wort für dieses Alte gegen das herrschende Neue nicht ganz ungegründet zu seyn schien.

Die Versuchungsgeschichte Hiobs nun läßt sich füglich in 3 Hauptversuchungen eintheilen, von denen es in der ersten auf sein Vermögen, wozu nach morgenländischer Sitte die Kinder gerechnet werden, in der zweyten auf seine Gesundheit, in der dritten auf seine Ehre abgesehen war. Man bemerke die Steigerung und das planmäßige Verfahren des Versuchers, und lasse es nicht aus der Acht, wie wenig durch die zwey ersten Versuchungen bey Hiob ausgerichtet wurde, und wie sich dagegen sein ganzes Innere empörte und in welche Verwünschungen er

ausbrach, als die 3 Freunde angekommen und 7 Tage lang die stummen Zeugen seines tiefen, unaussprechlichen Elendes gewesen waren. Nun beginnt die dritte Versuchung, für Hiob die schmerzlichste unter allen, nun wird seine Ehre angetastet, nun schließen die Freunde aus seinem namenlosen Unglücke auf die entsetzlichsten Verbrechen, die er in der Vorzeit, eben weil er so hart gestraft wurde, begangen haben müßte. Tiefer, als mit diesem Verdachte, konnte Hiob, dies hört man seinen Antworten auf die Beschuldigung der drey Männer an, nicht gekränkt, schmerzlicher konnte er unmöglich betrübt werden. Und — Satan sollte es nicht selbst gewesen seyn, der sich dieser drey Männer als Werkzeuge bediente, den Hiob auf das empfindlichste zu kränken? Die dritte Versuchung, bey weitem die gefährlichste und schmerzhafteste unter allen, wäre Menschenwerk gewesen, und sollte nicht vielmehr von dem veranstaltet worden seyn, der so allgemein für den Urheber der zwey ersten minder empfindlichen Versuchungen gehalten wird? Wie viel natürlicher nimmt man an, der Hauptact in dieser Versuchungsgeschichte, bey welchem es wirklich bisweilen das Ansehn gewinnt, als werde Hiob seine Probe nicht bestehn, sey ein Werk des Satan, der ja seine Rolle schlechter, als die drey Freunde, gespielt haben würde, wenn er nicht auch die dritte Versuchung wie die zwey ersten verstaltet hätte. Daß er nun aber dies wirklich gethan habe, und daß die dritte Versuchung, in welche Hiob von den drey Männern und von Elihu geführet ward, von Anfange bis zu Ende ein Werk des Teufels sey, das ist es nun eben, was in dieser Schrift mit Gründen, die wenigstens nicht aus der Luft gegriffen sind, erwiesen werden soll.

Zwischen der zweyten Versuchung nehmlich, wodurch das Leben des Helden der augenscheinlichsten Gefahr ausgesetzt und er, wenigstens nach seiner Erwartung, dem sichersten Tode allmählich Preis gegeben ward, und zwischen der Ankunft der drey Freunde muß, wie sich aus mehrern Stellen des Buches Hiob erweisen läßt, eine ziemliche Zeit verflossen seyn. Wenn auch nicht mehrere Jahre, wie einige wollen, wenigstens mehrere Wochen, Monate müssen als Zwischenraum von der zweyten Versuchung Hiobs an bis zur Ankunft seiner Freunde und dem gegenseitigen Wortkampfe nothwendig angenommen werden. Um nicht zu wiederholen, was bereits von andern sehr wahrscheinlich gemacht und aus dem Buche selbst erwiesen worden ist, verweise ich, hinsichtlich dieser Behauptung, auf ein Werk, das wohl zu dem Gründlichsten gehört, was über das Buch Hiob geschrieben worden ist, auf Frider. Spanhemii historia Jobi sive de obscuris historiae commentatio, worin ich Cap. X. §. V – IX. de duratione passionum Jobi nachzulesen bitte, wenn man sich überzeugen will, zwischen der zweyten Versuchung Hiobs und den Gesprächen mit seinen Freunden sey eine geraume Zeit verflossen. Patet, dies ist das Resultat seiner gelehrten Forschung, ex colloquiis ac locis historiae propemodum innumeris, Jobum jam tum diutissime passum, quum acerbius ita disceptarent; eine Bemerkung, wodurch zugleich der scheinbarste Einwurf widerlegt wird, den Rosenmüller gegen die geschichtliche Auffassung des Buches aus Bouillier entlehnt hat.

In diesem langen Zeitraume nun hatte der Satan Muße genug, auf alle nur mögliche Ränke zu sinnen, um sein gegebenes Wort, Hiob werde Gott ins Angesicht segnen,

zu rechtfertigen, und den Mann durch einen veranstalteten Wortkampf zu besiegen, der die zwey ersten listigen Anläufe so ritterlich bestanden hatte. Ohnehin wird jeder, der sich von Bellermann über den kunstvollen Plan im Buche Hiob hat belehren lassen, die heilige Zahl Drey, die ja überhaupt in der Versuchungsgeschichte Hiobs vorherrschend ist, auch in den Anläufen des Satan gern wiederfinden und, wenn besonders andre Gründe hinzukommen, mit mir annehmen, daß Hiob dreymal vom Satan und zwar zum dritten Male vermittelst der drey Freunde und eines jungen Propheten versucht worden sey.

So viel als Einleitung zu den folgenden Abhandlungen, die freylich, wenn man sie mit den gangbaren Erklärungen des Buches Hiob vergleicht, manches Neue und Befremdende enthalten werden. Denjenigen von seinen Lesern, welche vielleicht gegen das Neue ein wenig eingenommen sind, kann der Verfasser inzwischen die Versicherung geben, daß sie in diesem Neuen vielleicht das Aelteste nur aus dem Gange Gekommene, wiederfinden sollen.

Der Satan als Irrgeist.

Nehmen wir an, die dritte, bey weitem kränkendste Versuchung, in welche Hiob geführet ward, sey ein Werk des Satan: so müssen freylich von ihm die drey Männer veranlaßt worden seyn, den armen Gequälten zu besuchen, und sich mit demselben in einen Wortkampf einzulassen. Warum wollten wir auch Bedenken tragen, den Zuspruch der drey Freunde, der eben die dritte Versuchung Hiobs herbeyführte, auf Rechnung des Satan zu schreiben? Etwa weil es der Verfasser des Buches nicht ausdrücklich erwähnt hat, daß Eliphas, Bildad und Zophar auf

Veranlassung des Satan gekommen sind, sich mit Hiob in gegenseitige Gespräche einzulassen? Erwähnt er es doch auch nicht, daß die Sabäer und Chaldäer, Cap. 1, 15 und 17, auf Anreizung des Satan kamen, den Hiob zu berauben, ungeachtet es sicherlich seine Meinung ist, daß man sich diese Räuberhorden vom Satan zu ihrem Raube angereizt denken soll. Ja, alle die Unglücksfälle, welche die erste Versuchung ausmachen, werden so wenig, als die dritte Versuchung, ausdrücklich dem Satan zugeschrieben; der Verfasser konnte nach demjenigen, was er Cap. 1, 6—12 erzählt hatte, natürlich voraussetzen, seine Leser würden es wohl selbst errathen, von wem eigentlich alle jene Unglücksfälle herrührten. Nicht anders verhält es sich mit der dritten Versuchung, die gewiß nach dem Sinne des Verfassers als ein Werk des Teufels zu betrachten ist, wenn er ihn auch nicht namentlich als die veranlassende Ursache derselben angiebt. Er hatte Cap. 2, 1—6 genug gesagt, um es seinen Lesern bemerklich zu machen, was in der Folge vorging, wollte er als Veranstaltung des Satan betrachtet wissen, der diesmal mit Gottes Bewilligung freye Hand hatte, und alles nur Mögliche aufbieten durfte, den frommen, gottesfürchtigen Mann in seiner Frömmigkeit und Gottesfurcht wankend zu machen. Nur am Leben desselben, dies war der einzige Vorbehalt Gottes, durfte sich Satan nicht vergreifen. Und diese von Gott erhaltene Vollmacht hätte der Lügengeist nicht vollständig benutzen, nicht auch dazu benutzen sollen, daß er den wunderbaren Menschen, der durch Thaten nicht gebeugt werden konnte, durch die Macht der Rede und den Zuspruch dreyer Worthelden zu bekämpfen versuchte? Hat sich doch außerdem die Sage,

der Besuch, den die Dreye bey ihrem Freunde Hiob abstatteten, sey durch Prodigien veranlaßt worden, im Morgenlande erhalten, und wenn Spanheim, der ihrer gedenkt, sie unter die gerras jam non Siculas sed Judaicas rechnet so geschah es wohl nur darum, weil er von ihr keinen Gebrauch zu machen wußte.

Wären sie gleichwohl aus eignem Antriebe gekommen, den Hiob zu beklagen und zu trösten: so muß man wenigstens annehmen, der Satan habe Kenntniß von ihrem Vorhaben gehabt und zu ihren Trost- und Bußpredigten — den Text gegeben. Dies ist nicht Vermuthung sondern Thatsache, die wir uns von Eliphas, dem ältesten und weisesten der drey Männer, wollen berichten lassen. Eliphas erzählt nehmlich, Cap. 4, 12 ff., ein Geist sey ihm erschienen, und habe jene merkwürdigen Worte gesprochen, um welche sich die Reden der drey Freunde wie um ihren Mittelpunkt bewegen. Hören wir ihn selbst!

12. Zu mir erscholl ein heimlich' Wort,
und es vernahm mein Ohr den leisen Laut davon.
13. In der Entzückung nächtlicher Gesichte,
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,
14. ergriff mich Furcht und Beben,
und machte zittern mein Gebein.
15. Vor meinem Antlitz ging ein Geist vorüber,
es starrte mir das Haar empor.

V. 15. Die erste Hälfte dieses Verses übersetzt Gesenius nach Rosenmüller: ein Wind ging an mir vorüber; eine Uebersetzung, welche die Unbequemlichkeit herbeyführt, daß im folgenden Verse ein neues Subiect supplirt werden muß, weil ja Eliphas vom Winde nicht sagen konnte: er stand und ich erkannt' ihn nicht. Herrn Rosenmüller hat wohl die

16. Er stand, und ich erkannt' ihn nicht,
ein Gebilde schwebt vor meinen Augen,
ein leises Wehn und eine Stimme hörte ich:
17. Der Mensch — gerechter wäre er, als Gott?
Ein Mann wär' reiner, als sein Schöpfer?
18. Sieh', seinen Dienern glaubt er nicht,
und seinen Boten giebt er Irrthum Schuld.

---

von ihm angeführte Stelle 1 Könige 19, 12. verleitet, Wind statt Geist zu übersetzen; aber so wie dort der Herr nicht im Winde war, so verschmähte wohl auch hier das höhere Wesen, als Wind zu erscheinen. Nur ein still sanftes Sausen vernahm dort der Prophet, ehe der Herr sprach, und gerade so hörte auch hier Eliphas nur ein leises Wehn und eine Stimme. — So viel ist entschieden, etwas Geistiges erscheint dem Eliphas, und läßt sich hier vernehmen; warum soll nun dieses Geistige nicht Geist heißen?

V. 17. Gerecht seyn heißt, nach einem sehr gewöhnlichen Sprachgebrauche des Buches Hiob, so viel als gerechte Sache haben. So Hiob 9, 15. hätte ich gleich gerechte Sache, ich würde nicht antworten. Ganz unverkennbar hat es diese Bedeutung Cap. 9, 2. 25, 4. wo gerecht seyn mit Gott nothwendig heißen muß: gerechte Sache haben in einem Rechtsstreite mit Gott, keinesweges aber: unsträflich erscheinen vor Gott. Das hebr. Wörtlein Mit hat im Buche Hiob nirgends die Bedeutung Vor. Gerechter seyn, als jemand, heißt also: gerechtere Sache haben, als er. So 1 Mos. 38, 26: sie hat gerechtere Sache, als ich; Hiob 32, 2: weil er sich für gerechter hielt, als Gott, gerechtere Sache zu haben glaubte, als Gott. Gerechtere Sache, als Gott, hat nun aber derjenige, der sich beklagen kann, Gott thue ihm unrecht. Gäbe es z. B. einen unglücklichen Menschen, von dem Gott selbst den Ausspruch gethan hätte: ich habe ihn wider Verschulden unglücklich werden lassen: ein solcher Mensch wäre gerechter, als Gott, hätte gerechtere Sache, als er. — Derselbe Gedanke wird nun im zweyten Gliede des 17ten V. wiederholt, wo, vermöge des Parallelismus, rein seyn dem gerecht seyn des ersten Gliedes entspricht.

fromm und gut, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen, und noch immer behauptet er seine Frömmigkeit, ungeachtet du mich verleitet hast, ihn ohne Verschulden zu verderben.

Je grösser nun aber die Schwierigkeiten sind, welche sich von mehrern Seiten her zeigen, wenn wir uns jenes Orakel als von Gott gegeben denken wollen, desto natürlicher fügt sich alles, wenn wir den Satan als Urheber desselben annehmen. Dann fällt nehmlich auch die dritte Versuchung auf ihn zurück, so wie die beyden ersten sein Werk waren, und dann dürfen wir nicht weiter behaupten, Eliphas und die Freunde haben das Orakel nicht verstanden oder es absichtlich falsch gedeutet; eine Behauptung, zu der man sich freylich, um die Göttlichkeit des Orakels zu retten, versichen mußte, die aber hoffentlich als irrig erscheinen wird, sobald wir uns mit dem Inhalte desselben bekannt gemacht haben. Treten wir nun dem Irrgeiste ein wenig näher, und vernehmen ihn noch ein Mal aus seinem mitternächtlichen Dunkel!

Der Mensch — gerechter wäre er, als Gott?
Ein Mann wär' reiner, als sein Schöpfer?

Man muß gestehen, Satan hätte sein Orakel, dem Scheine nach, kaum gotteswürdiger beginnen können, und wären wir nicht eingeweiht in das Geheimniß des Himmels, und wüßten wir es nicht aus dem Munde Gottes, es habe allerdings einen Menschen gegeben, den er wider Verschulden, aber freylich aus weisen Ursachen, den härtesten Prüfungen unterwarf: wir würden ebenfalls in diesen Worten unwiderlegliche Wahrheit finden. Aber da es dem heiligen Verfasser des Buches gefallen hat, uns gleichsam einzuführen in den Rath der Himmlischen und

hören zu lassen, wie Gott über seinen würdigen Verehrer urtheilte: nun freylich könnten wir dem Irrgeiste antworten: allerdings hat wenigstens ein Mensch gerechtere Sache als Gott, und darf sich beklagen, daß ihm unrecht geschehe; Hiob ist dieser Mensch, denn nach der eignen Erklärung Gottes ist er ohne Verschulden und also ungerechter Weise ins Verderben gestürzt worden. Kannte aber Eliphas diese Ausnahme von der Regel? Mußte er nicht nothwendig auf jene Frage mit einem unbedingten Nimmermehr bey sich selbst antworten? — Satan fährt fort:

Sieh', seinen Dienern glaubt er nicht,
und seinen Boten gibt er Irrthum Schuld.

Man denke aus dem Vorigen hinzu: ohne daß sie gerechter wären, als Gott, ohne daß sie sich beklagen dürften, Gott thue ihnen unrecht. Für Eliphas wiederum eine Wahrheit, die sich seinem Gedächtnisse um so tiefer einprägen mußte, je neuer ihm ohne Zweifel der Gedanke war, daß Gott auch in die Versicherungen der höhern Geister ein Mißtrauen setze, und ihnen nicht immer glaube. Für uns freylich auch eine Wahrheit, nur in einem andern Sinne, als sie es für Eliphas war; denn indem er ohne Zweifel bey den Dienern und Boten Gottes an die Engel dachte, so denken wir namentlich an den Satan, der es noch nicht verschmerzen konnte, daß ihm Gott nicht hatte aufs Wort glauben wollen, als er Cap. 1, 11 und 2, 5 versicherte, Hiob werde ihn ins Angesicht segnen, wenn er bey seinen schwachen Seiten angegriffen würde. Er mochte darüber um so verdrießlicher seyn, da es je länger je mehr das Ansehn erhielt, als werde er diesmal mit Schanden abziehen müssen, und sein gegebenes Wort

nicht standesmäßig halten können. Der noch übrige Theil des Orakels hängt genau zusammen, und lautete so:

Geschweige (daß gerechter wären, als Gott) die in Leimen-Häusern wohnen,
sie, deren Grund im Staube liegt;
die zernaget werden wie von Motten,
ohn' Unterlaß zermalmet werden,
auf immer unbemerkt zu Grunde gehn.
Giebt's unter ihnen nicht, deren Ueberfluß genommen?
die ohne Weisheit sterben hin?

Die Ausleger des Hiob nehmen an, in vorstehenden drey Versen werde von den Menschen überhaupt und zwar nach ihrer Hinfälligkeit gesprochen, bey welcher Annahme sie freylich genöthigt wurden, von der eigentlichen Wortbedeutung dieser Zeilen abzugehn, und sie in einem figürlichen Sinne zu nehmen. So verstehen sie unter den Leimen-Häusern die Menschenkörper; unter den Bewohnern dieser Häuser — sollten sie wenigstens die Seelen der Menschen verstehen; so ist ihnen das zernaget werden wie von Motten, das ohne Unterlaß zermalmet werden, das im Staube liegen ihres Grundes, das hinweggerafft werden ihres Ueberflusses, das ohne Weisheit hinsterben — ein düstres Bild von der traurigen Hinfälligkeit des kurzsichtigen Erdenvolkes. Ist wohl diese Erklärung natürlich? Ist sie auch nur dem Sprachgebrauche angemessen? Wir wollen doch sehn. Leimen-Häuser, sagen die Interpreten, heißen die Menschenkörper, weil sie aus Leimen, aus Erde gebildet sind. Man hätte sich allerdings auf den Ausspruch Elihu's 33, 6: aus Leimen ward auch ich gebildet, berufen können; aber reicht denn diese Bemerkung zu? Kann darum, weil vom ganzen Menschen ge-

sagt wird, er sey aus Leimen gebildet, auch schon angenommen werden, der Ausdruck Leimen-Haus statt Menschenkörper sey dem hebräischen Sprachgebrauche angemessen? Die Bewohner der Leimen-Häuser sind nun natürlich die Menschenseelen, für welchen Sprachgebrauch, so befremdend er ist, gar keine Stelle angeführet wird; wohl auch darum, weil man bemerkte, daß es im Contexte mit den Seelen oder Geistern nicht so recht fort wollte, da vielmehr von Körpern die Rede ist, welche zernagt, zermalmt werden und endlich sterben. Der Zusatz: „ohne Weisheit" führte gleichwohl wieder auf Seelen zurück, und so that man freylich am besten, wenn man sich unter dem Bewohner des Leimen-Hauses den ganzen Menschen dachte. Aber welch ein Sprachgebrauch, anstatt Mensch, zu sagen, Bewohner des Menschenkörpers oder Leimen-Hauses! — Noch auffallender ist es indeß, daß man in den folgenden Zeilen eine Beschreibung des Menschen überhaupt und seiner Hinfälligkeit finden konnte. Menschen, deren Grund im Staube liegt, die zernaget werden wie von Motten, ohn' Unterlaß zermalmt werden, auf immer unbemerkt zu Grunde gehn, ihres Ueberflusses beraubt worden sind und ohne Weisheit hinsterben, — das wären alle Menschen? Wie konnte man es nur verkennen, daß hier von einer besondern Menschen-Classe, nehmlich von ausgezeichnet Unglücklichen die Rede sey, welche sich durch ihr Unglück nicht wollen witzigen lassen und in ihrem Unverstande dahin sterben. — So viel zur Widerlegung der gewöhnlichen Ansicht, die man freylich nehmen mußte, wenn die Göttlichkeit des Orakels gerettet werden sollte. Wir wollen uns eine andre zu verschaffen suchen, die von der eigentlichen Wortbedeutung ausgeht,

und im Hintergrunde den Satan als Urheber des Orakels erblicken läßt.

Die Bewohner der Leimen-Häuser sind Menschen, die in Häusern aus Leimen, dem gewöhnlichen Baumateriale jener Zeit und jenes Landes, wohnen. Das Land nehmlich, in welchem man mit Spanheim, dem die Professoren Gesenius und Rosenmüller beygetreten sind, die Scene des Buches Hiob zu suchen hat, ist der nördliche Theil des wüsten Arabiens, das schon damals, wie noch immer, theils von Zeltvolke, theils von Häuservolke in Städten und Dörfern bewohnt ward. Man vergleiche Spanheims bereits angeführtes Buch Cap. IV. §. XVIII. wo die Einwohner des Landes in Beduinen, Nomaden, Städter und Landleute, die als Ackerbauer in Dörfern wohnen, eingetheilt werden. Die beyden ersten Classen begreife ich unter dem Namen Zeltvolk, die andere unter dem Namen Häuservolk, nach einem Sprachgebrauche, der noch immer in jenem großen Landstriche herrschend ist. Die Beduinen-Araber nehmlich sind so stolz auf ihre Wohnungen, daß sie sich von demselben Wollen- oder Zeltvolk nennen, und die Einwohner der Städte und Dörfer zu beschimpfen glauben, wenn sie sie Leimen- oder Häuservolk nennen. Man vergleiche Jahn's Archäologie Th. I. B. I. §. 38. am Ende. Es ist wohl nicht zu viel angenommen, wenn man behauptet, schon in jenen frühern Zeiten habe in der Benennung Leimen-Häuservolk oder Bewohner der Leimen-Häuser etwas Beschimpfendes gelegen; wenigstens würde es unserm Contexte sehr angemessen seyn, wenn man dies annehmen dürfte. Wem es aber zu gewagt scheinet, den jetzigen Sprachgebrauch eines Volkes, das sich bekanntlich sehr gleich geblieben ist, in so frühe

Zeiten überzutragen, der bleibe bey der oben gegebenen Uebersetzung stehn, in welche absichtlich dieser Nebenbegriff der Verächtlichkeit nicht gelegt worden ist, wenn er nicht schon in der wörtlichsten Uebersetzung liegt.

Von diesem Häuservolke wird nun aber in dem Orakel durch das folgende beziehende Pronomen eine bestimmte Classe ausgeschieden, diejenigen nehmlich, welche das, worauf sie sich stützten, im Staube liegen sehn, die zernaget werden wie von Motten, ohne Unterlaß zermalmet werden, auf immer unbemerkt zu Grunde gehn. Daß dies ausgezeichnet Unglückliche sind, bedarf wohl keines weitern Beweises; man müßte denn Menschen, die Alles unter sich verschwinden sehn, was sie aufrecht erhielt, die an ekelhaften Krankheiten darnieder liegen und bey lebendigem Leibe von Würmern gefressen werden, die endlich ihren Untergang finden, ohne daß sich jemand um sie bekümmerte, nicht ausgezeichnet Unglückliche nennen wollen. — Nach dieser Beschreibung wendet sich auf einmal im Orakel die Construction, ohne daß das Subject verändert würde; als ob gezweifelt worden wäre, daß es auch wirklich in solchem Grade unglückliche Menschen geben könnte, fährt es fragend fort: giebt es nicht wirklich unter den Bewohnern der Leimen-Häuser solche Menschen, denen Alles genommen ward, woran sie Ueberfluß hatten, Glück, Freude, Gesundheit u. s. w. die sogar hinsterben, ohne daß sie klüger würden, und sich durch ihr Unglück witzigen oder bekehren ließen? Bey den Schlußworten des Orakels: doch nicht in Weisheit, muß ich auf eine Bemerkung verweisen, die Gesenius unter dem Worte: „Nicht“ macht, daß nehmlich dieses Wort in mehrern Stellen geradezu das Gegentheil von dem hervorbringt,

was durch die verbundenen Substantiven oder Adjectiven ausgesagt wird. So heißt: nicht weise — thöricht; so: nicht in Weisheit —, in Thorheit d. i. nach dem schönen Sprachgebrauche des A. T. in Lasterhaftigkeit. Die Begriffe Weisheit und Tugend, Thorheit und Laster hängen, wie ebenfalls Gesenius unter dem Worte: „Weise" bemerkt, nach der alttestamentlichen Moral genau zusammen.

Nachdenkenden Lesern hat sich wohl bereits die Bemerkung aufgedrungen, die ich jetzt erst mache, daß dieses schauderhafte Gemälde unglücklicher Menschen Zug für Zug nach dem leidenden Hiob gezeichnet ist. Ja, das ganze Orakel ist genau auf ihn und auf sein Leiden berechnet. Hiob konnte sich nehmlich allerdings beklagen, und beklagte sich auch in der Folge wirklich, Gott thue ihm unrecht 19, 6; Hiob gehörte, als ein Städter 29, 7 zum verächtlichen Häuservolke, und auch seine Kinder schmausen nicht unter einem Zelte, sondern in einem Hause 1, 18 und 19; zertrümmert war, worauf sich Hiob gründete, und ausgerissen seine Hoffnung wie ein Baum 19, 10; Hiob wird zernaget wie von Motten 13, 28; er wird ohne Unterlaß 9, 18 zermalmt 19, 26 ohne daß jemand auf ihn achtet 19, 7 geht er zu Grunde und erwartet sicher den Tod 30, 23 und dies Alles widerfährt ihm, nach dem Orakel und nach den drey Wortführern des Satan, als einem Lasterhaften, der sich durchaus nicht bessern will, welcher Behauptung nun aber freylich von Hiob im Gefühle seiner Unschuld und im Tone der Verzweiflung, die das Aeußerste wagt, weil es das Herrlichste gilt, widersprochen wird.

Der wahre Sinn des Orakels wäre nun nach dieser Ansicht: Kein Mensch (also auch der Zeltbewohner nicht)

darf sich beklagen, Gott thue ihm unrecht; nicht einmal die höhern Geister dürfen sich, wenn Gott ein Mißtrauen in ihre Versicherungen setzt, darüber beschweren; geschweige denn daß sich diejenigen vom (verächtlichen) Häuservolke über Unrecht beklagen dürften, welche, Alles dessen beraubt, worauf sie gerechnet hatten, gleichsam bey lebendigem Leibe von Würmerm vernichtet werden, und unbeachtet zu Grunde gehn. Giebt es nicht wirklich solche Unglückliche unter den Hausbewohnern? Und beharren sie nicht gleichwohl bis an den Tod bey ihren Lastern?

Wer sieht es nicht, daß die Unglücklichen, von denen im Orakel die Rede ist, als abscheuliche Verbrecher gebrandmarkt werden? Denn dürfen sie sich vollends gar nicht beschweren, daß ihnen unrecht geschehe: so folgt ja eben daraus, es werde ihnen ihr Recht angethän, und sie leiden Alles, was ihnen auferlegt wird, als wohlverdiente Strafen für ihre Verbrechen, die um so abscheulicher gewesen seyn müssen, je entsetzlicher die Strafen sind, durch welche sie geahndet werden.

So leicht nun aber dieser Sinn aus den Worten des Orakels, wenn man nur die eigentliche Bedeutung derselben nicht verlassen will, hervorgeht: eben so würdig ist er auch des Satans, der ja seinen Wortführern die Unschuld Hiobs nicht teuflischer hätte verdächtig machen können. Aus seinem unerhörten Unglücke nehmlich und aus dem Umstande, daß er sich durchaus nicht bekehren wollte, ließ er sie auf die Größe seiner Verbrechen und auf die Unbiegsamkeit seines lasterhaften Sinnes schließen. Hierbey kam ihm nun freylich das Vorurtheil jener Zeiten zu Statten, vermöge dessen man in dem Wahne stand, äußerliches Un-

unterbricht endlich das tiefe nächtliche Schweigen, und giebt ein Orakel, das nicht etwa nur von Eliphas und seinen Freunden, sondern, so viel ich weiß, von allen Auslegern des Hiob bis auf den heutigen Tag für gotteswürdig gehalten wird. Argumentum ejus praestantissimum est, sagt Ilgen a. a. O. S. 142, et, si quod aliud, vere divinum, und so sagen mit ihm alle Interpreten und Uebersetzer des Hiob, die ich verglichen habe. Dies ist auch gar nicht zu verwundern; denn Elihu selbst, der junge Prophet, führt Cap. 33, 14—18 deutlich genug das merkwürdige Orakel auf Gott zurück, und in seine Versicherung ein Mißtrauen zu setzen, hat man sich in neuern Zeiten um so weniger einfallen lassen, je höher sein Ansehn, besonders durch Herrn Stäudlin's Bemerkungen, bey den bewährtesten Interpreten gestiegen ist. Wie wenig indeß diesem Elihu zu trauen sey, wird sich weiter unten ergeben; vor der Hand erlaube ich mir nur folgende Bemerkung.

Auf Gott kann das Orakel nicht zurückgeführt werden, auch wenn wir den Sinn desselben, der Gottes ganz unwürdig ist, noch gar nicht in Erwägung ziehen. Denn da es sich nicht verkennen läßt, daß die dritte Versuchung Hiobs von diesem Geisterspruche ausgeht, und daß derselbe allen Reden der drey Freunde als Text zum Grunde liegt, der bisweilen beynahe wörtlich hervortritt: so müßte man annehmen, wenn Gott diese Worte gesprochen hätte, daß er die dritte Versuchung des frommen Mannes veranlaßt habe. Aber wie unnatürlich würde es seyn, dies anzunehmen. Hatte Gott nicht schon nach der ersten Versuchung zum Satan gesagt: du hast mich angereizt, ihn wider Verschulden ins Unglück zu stürzen, und

nun, nachdem er auch noch die zweyte Versuchung verstattet hatte, sollte er selbst die dritte, für Hiob die empfindlichste unter allen, durch einen dem Eliphas ertheilten göttlichen Wink über den armen Gequälten verhängt haben? Hierzu kommt, ihm, dem Herzenskündiger — und als solcher erscheint er ja auch im Buche Hiob — war die Aechtheit der Tugend Hiobs gar nicht zweifelhaft, und er hatte wiederholt erklärt, Hiob sey ein Mann fromm und gut, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen; nur um auch den Satan zu überzeugen, nicht alle menschliche Tugend habe ihren Preis, für den sie sich weggiebt, hatte er zugelassen, was er nimmer selbst veranstaltet hätte. Man sage nicht: Gott war unschuldig an der ganzen dritten Versuchung, und die Reden der drei Freunde würden eine ganz andre, für Hiob sehr vortheilhafte Wendung genommen haben, wenn das Orakel von ihnen verstanden oder nicht absichtlich falsch gedeutet worden wäre. Denn zugegeben auch, was die Ausleger des Hiob sonderbar genug behaupten, das Orakel wäre von den drey Worthelden falsch gedeutet worden: sah denn Gott nicht voraus, daß sie es falsch deuten und davon Veranlassung nehmen würden, den Hiob gleichsam aus dem Munde Gottes zu verdammen? Sah er dies nicht voraus: wie menschlich beschränkt erscheint dann das höchste Wesen, das Wesen, von dessen Herrlichkeit im Buche Hiob so erhabene Vorstellungen herrschen; sah es aber Gott voraus, daß sein Gottesspruch so gemißdeutet und zur Qual Hiobs angewendet werden würde, und gab er dennoch dieses Orakel: ich mag dann gar nicht sagen, welche menschliche Gebrechlichkeit dem herrlichen Eloah zugeschrieben würde, der in Beziehung auf Hiob erklärt hatte: er ist ein Mann

fromm und gut, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen, und noch immer behauptet er seine Frömmigkeit, ungeachtet du mich verleitet hast, ihn ohne Verschulden zu verderben.

Je größer nun aber die Schwierigkeiten sind, welche sich von mehrern Seiten her zeigen, wenn wir uns jenes Orakel als von Gott gegeben denken wollen, desto natürlicher fügt sich alles, wenn wir den Satan als Urheber desselben annehmen. Dann fällt nehmlich auch die dritte Versuchung auf ihn zurück, so wie die beyden ersten sein Werk waren, und dann dürfen wir nicht weiter behaupten, Eliphas und die Freunde haben das Orakel nicht verstanden oder es absichtlich falsch gedeutet; eine Behauptung, zu der man sich freylich, um die Göttlichkeit des Orakels zu retten, verstehen mußte, die aber hoffentlich als irrig erscheinen wird, sobald wir uns mit dem Inhalte desselben bekannt gemacht haben. Treten wir nun dem Irrgeiste ein wenig näher, und vernehmen ihn noch ein Mal aus seinem mitternächtlichen Dunkel!

Der Mensch — gerechter wäre er, als Gott?
Ein Mann wär' reiner, als sein Schöpfer?

Man muß gestehen, Satan hätte sein Orakel, dem Scheine nach, kaum gotteswürdiger beginnen können, und wären wir nicht eingeweiht in das Geheimniß des Himmels, und wüßten wir es nicht aus dem Munde Gottes, es habe allerdings einen Menschen gegeben, den er wider Verschulden, aber freylich aus weisen Ursachen, den härtesten Prüfungen unterwarf: wir würden ebenfalls in diesen Worten unwiderlegliche Wahrheit finden. Aber da es dem heiligen Verfasser des Buches gefallen hat, uns gleichsam einzuführen in den Rath der Himmlischen und

hören zu lassen, wie Gott über seinen würdigen Verehrer urtheilte: nun freylich könnten wir dem Irrgeiste antworten: allerdings hat wenigstens ein Mensch gerechtere Sache als Gott, und darf sich beklagen, daß ihm unrecht geschehe; Hiob ist dieser Mensch, denn nach der eignen Erklärung Gottes ist er ohne Verschulden und also ungerechter Weise ins Verderben gestürzt worden. Kannte aber Eliphas diese Ausnahme von der Regel? Mußte er nicht nothwendig auf jene Frage mit einem unbedingten Nimmermehr bey sich selbst antworten? — Satan fährt fort:

Sieh', seinen Dienern glaubt er nicht,
und seinen Boten gibt er Irrthum Schuld.

Man denke aus dem Vorigen hinzu: ohne daß sie gerechter wären, als Gott, ohne daß sie sich beklagen dürften, Gott thue ihnen unrecht. Für Eliphas wiederum eine Wahrheit, die sich seinem Gedächtnisse um so tiefer einprägen mußte, je neuer ihm ohne Zweifel der Gedanke war, daß Gott auch in die Versicherungen der höhern Geister ein Mißtrauen setze, und ihnen nicht immer glaube. Für uns freylich auch eine Wahrheit, nur in einem andern Sinne, als sie es für Eliphas war; denn indem er ohne Zweifel bey den Dienern und Boten Gottes an die Engel dachte, so denken wir namentlich an den Satan, der es noch nicht verschmerzen konnte, daß ihm Gott nicht hatte aufs Wort glauben wollen, als er Cap. 1, 11 und 2, 5 versicherte, Hiob werde ihn ins Angesicht segnen, wenn er bey seinen schwachen Seiten angegriffen würde. Er mochte darüber um so verdrießlicher seyn, da es je länger je mehr das Ansehn erhielt, als werde er diesmal mit Schanden abziehen müssen, und sein gegebenes Wort

nicht standesmäßig halten können. Der noch übrige Theil des Orakels hängt genau zusammen, und lautete so:

Geschweige (daß gerechter wären, als Gott) die in Leimen-Häusern wohnen,
sie, deren Grund im Staube liegt;
die zernaget werden wie von Motten,
ohn' Unterlaß zermalmet werden,
auf immer unbemerkt zu Grunde gehn.
Giebt's unter ihnen nicht, deren Ueberfluß genommen?
die ohne Weisheit sterben hin?

Die Ausleger des Hiob nehmen an, in vorstehenden drey Versen werde von den Menschen überhaupt und zwar nach ihrer Hinfälligkeit gesprochen, bey welcher Annahme sie freylich genöthigt wurden, von der eigentlichen Wortbedeutung dieser Zeilen abzugehn, und sie in einem figürlichen Sinne zu nehmen. So verstehen sie unter den Leimen-Häusern die Menschenkörper; unter den Bewohnern dieser Häuser — sollten sie wenigstens die Seelen der Menschen verstehen; so ist ihnen das zernaget werden wie von Motten, das ohne Unterlaß zermalmet werden, das im Staube liegen ihres Grundes, das hinweggerafft werden ihres Ueberflusses, das ohne Weisheit hinsterben — ein düstres Bild von der traurigen Hinfälligkeit des kurzsichtigen Erdenvolkes. Ist wohl diese Erklärung natürlich? Ist sie auch nur dem Sprachgebrauche angemessen? Wir wollen doch sehn. Leimen-Häuser, sagen die Interpreten, heißen die Menschenkörper, weil sie aus Leimen, aus Erde gebildet sind. Man hätte sich allerdings auf den Ausspruch Elihu's 33, 6: aus Leimen ward auch ich gebildet, berufen können; aber reicht denn diese Bemerkung zu? Kann darum, weil vom ganzen Menschen ge-

sagt wird, er sey aus Leimen gebildet, auch schon angenommen werden, der Ausdruck Leimen-Haus statt Menschenkörper sey dem hebräischen Sprachgebrauche angemessen? Die Bewohner der Leimen-Häuser sind nun natürlich die Menschenseelen, für welchen Sprachgebrauch, so befremdend er ist, gar keine Stelle angeführet wird; wohl auch darum, weil man bemerkte, daß es im Contexte mit den Seelen oder Geistern nicht so recht fort wollte, da vielmehr von Körpern die Rede ist, welche zernagt, zermalmt werden und endlich sterben. Der Zusatz: „ohne Weisheit" führte gleichwohl wieder auf Seelen zurück, und so that man freylich am besten, wenn man sich unter dem Bewohner des Leimen-Hauses den ganzen Menschen dachte. Aber welch ein Sprachgebrauch, anstatt Mensch, zu sagen, Bewohner des Menschenkörpers oder Leimen-Hauses! — Noch auffallender ist es indeß, daß man in den folgenden Zeilen eine Beschreibung des Menschen überhaupt und seiner Hinfälligkeit finden konnte. Menschen, deren Grund im Staube liegt, die zernaget werden wie von Motten, ohn' Unterlaß zermalmt werden, auf immer unbemerkt zu Grunde gehn, ihres Ueberflusses beraubt worden sind und ohne Weisheit hinsterben, — das wären alle Menschen? Wie konnte man es nur verkennen, daß hier von einer besondern Menschen-Classe, nehmlich von ausgezeichnet Unglücklichen die Rede sey, welche sich durch ihr Unglück nicht wollen witzigen lassen und in ihrem Unverstande dahin sterben. — So viel zur Widerlegung der gewöhnlichen Ansicht, die man freylich nehmen mußte, wenn die Göttlichkeit des Orakels gerettet werden sollte. Wir wollen uns eine andre zu verschaffen suchen, die von der eigentlichen Wortbedeutung ausgeht,

und im Hintergrunde den Satan als Urheber des Orakels erblicken läßt.

Die Bewohner der Leimen-Häuser sind Menschen, die in Häusern aus Leimen, dem gewöhnlichen Baumateriale jener Zeit und jenes Landes, wohnen. Das Land nehmlich, in welchem man mit Spanheim, dem die Professoren Gesenius und Rosenmüller beygetreten sind, die Scene des Buches Hiob zu suchen hat, ist der nördliche Theil des wüsten Arabiens, das schon damals, wie noch immer, theils von Zeltvolke, theils von Häuservolke in Städten und Dörfern bewohnt ward. Man vergleiche Spanheims bereits angeführtes Buch Cap. IV. §. XVIII. wo die Einwohner des Landes in Beduinen, Nomaden, Städter und Landleute, die als Ackerbauer in Dörfern wohnen, eingetheilt werden. Die beyden ersten Classen begreife ich unter dem Namen Zeltvolk, die andere unter dem Namen Häuservolk, nach einem Sprachgebrauche, der noch immer in jenem großen Landstriche herrschend ist. Die Beduinen-Araber nehmlich sind so stolz auf ihre Wohnungen, daß sie sich von denselben Wollen- oder Zeltvolk nennen, und die Einwohner der Städte und Dörfer zu beschimpfen glauben, wenn sie sie Leimen- oder Häuservolk nennen. Man vergleiche Jahn's Archäologie Th. I. B. I. §. 38. am Ende. Es ist wohl nicht zu viel angenommen, wenn man behauptet, schon in jenen frühern Zeiten habe in der Benennung Leimen-Häuservolk oder Bewohner der Leimen-Häuser etwas Beschimpfendes gelegen; wenigstens würde es unserm Contexte sehr angemessen seyn, wenn man dies annehmen dürfte. Wem es aber zu gewagt scheinet, den jetzigen Sprachgebrauch eines Volkes, das sich bekanntlich sehr gleich geblieben ist, in so frühe

Zeiten überzutragen, der bleibe bey der oben gegebenen Uebersetzung stehn, in welche absichtlich dieser Nebenbegriff der Verächtlichkeit nicht gelegt worden ist, wenn er nicht schon in der wörtlichsten Uebersetzung liegt.

Von diesem Häuservolke wird nun aber in dem Orakel durch das folgende beziehende Pronomen eine bestimmte Classe ausgeschieden, diejenigen nehmlich, welche das, worauf sie sich stützten, im Staube liegen sehn, die zernaget werden wie von Motten, ohne Unterlaß zermalmet werden, auf immer unbemerkt zu Grunde gehn. Daß dies ausgezeichnet Unglückliche sind, bedarf wohl keines weitern Beweises; man müßte denn Menschen, die Alles unter sich verschwinden sehn, was sie aufrecht erhielt, die an ekelhaften Krankheiten darnieder liegen und bey lebendigem Leibe von Würmern gefressen werden, die endlich ihren Untergang finden, ohne daß sich jemand um sie bekümmerte, nicht ausgezeichnet Unglückliche nennen wollen. — Nach dieser Beschreibung wendet sich auf einmal im Orakel die Construction, ohne daß das Subject verändert würde; als ob gezweifelt worden wäre, daß es auch wirklich in solchem Grade unglückliche Menschen geben könnte, fährt es fragend fort: giebt es nicht wirklich unter den Bewohnern der Leimen-Häuser solche Menschen, denen Alles genommen ward, woran sie Ueberfluß hatten, Glück, Freude, Gesundheit u. s. w. die sogar hinsterben, ohne daß sie klüger würden, und sich durch ihr Unglück witzigen oder bekehren ließen? Bey den Schlußworten des Orakels: doch nicht in Weisheit, muß ich auf eine Bemerkung verweisen, die Gesenius unter dem Worte: „Nicht“ macht, daß nehmlich dieses Wort in mehrern Stellen geradezu das Gegentheil von dem hervorbringt,

was durch die verbundenen Substantiven oder Adjectiven ausgesagt wird. So heißt: nicht weise — thöricht; so: nicht in Weisheit —, in Thorheit d. i. nach dem schönen Sprachgebrauche des A. T. in Lasterhaftigkeit. Die Begriffe Weisheit und Tugend, Thorheit und Laster hängen, wie ebenfalls Gesenius unter dem Worte: „Weise" bemerkt, nach der alttestamentlichen Moral genau zusammen.

Nachdenkenden Lesern hat sich wohl bereits die Bemerkung aufgedrungen, die ich jetzt erst mache, daß dies schauderhafte Gemälde unglücklicher Menschen Zug für Zug nach dem leidenden Hiob gezeichnet ist. Ja, das ganze Orakel ist genau auf ihn und auf sein Leiden berechnet. Hiob konnte sich nehmlich allerdings beklagen, und beklagte sich auch in der Folge wirklich, Gott thue ihm unrecht 19, 6; Hiob gehörte, als ein Städter 29, 7 zum verächtlichen Häuservolke, und auch seine Kinder schmausen nicht unter einem Zelte, sondern in einem Hause 1, 18 und 19; zertrümmert war, worauf sich Hiob gründete, und ausgerissen seine Hoffnung wie ein Baum 19, 10; Hiob wird zernaget wie von Motten 13, 28; er wird ohne Unterlaß 9, 18 zermalmt 19, 26 ohne daß jemand auf ihn achtet 19, 7 geht er zu Grunde und erwartet sicher den Tod 30, 23 und dies Alles widerfährt ihm, nach dem Orakel und nach den drey Wortführern des Satan, als einem Lasterhaften, der sich durchaus nicht bessern will, welcher Behauptung nun aber freylich von Hiob im Gefühle seiner Unschuld und im Tone der Verzweiflung, die das Aeußerste wagt, weil es das Herrlichste gilt, widersprochen wird.

Der wahre Sinn des Orakels wäre nun nach dieser Ansicht: Kein Mensch (also auch der Zeltbewohner nicht)

darf sich beklagen, Gott thue ihm unrecht; nicht einmal die höhern Geister dürfen sich, wenn Gott ein Mißtrauen in ihre Versicherungen setzt, darüber beschweren; geschweige denn daß sich diejenigen vom (verächtlichen) Häuservolke über Unrecht beklagen dürften, welche, Alles dessen beraubt, worauf sie gerechnet hatten, gleichsam bey lebendigem Leibe von Würmerm vernichtet werden, und unbeachtet zu Grunde gehn. Giebt es nicht wirklich solche Unglückliche unter den Hausbewohnern? Und beharren sie nicht gleichwohl bis an den Tod bey ihren Lastern?

Wer sieht es nicht, daß die Unglücklichen, von denen im Orakel die Rede ist, als abscheuliche Verbrecher gebrandmarkt werden? Denn dürfen sie sich vollends gar nicht beschweren, daß ihnen unrecht geschehe: so folgt ja eben daraus, es werde ihnen ihr Recht angethan, und sie leiden Alles, was ihnen auferlegt wird, als wohlverdiente Strafen für ihre Verbrechen, die um so abscheulicher gewesen seyn müssen, je entsetzlicher die Strafen sind, durch welche sie geahndet werden.

So leicht nun aber dieser Sinn aus den Worten des Orakels, wenn man nur die eigentliche Bedeutung derselben nicht verlassen will, hervorgeht: eben so würdig ist er auch des Satans, der ja seinen Wortführern die Unschuld Hiobs nicht teuflischer hätte verdächtig machen können. Aus seinem unerhörten Unglücke nehmlich und aus dem Umstande, daß er sich durchaus nicht bekehren wollte, ließ er sie auf die Größe seiner Verbrechen und auf die Unbiegsamkeit seines lasterhaften Sinnes schließen. Hierbey kam ihm nun freylich das Vorurtheil jener Zeiten zu Statten, vermöge dessen man in dem Wahne stand, äußerliches Un-

glück verbinde sich immer mit Sünde und Laster, so wie im Gegentheil Tugend und Frömmigkeit von äussern Glücke begleitet werde. Aber es ist bereits erinnert worden, wie nöthig es in diesem ausserordentlichen Falle war, daß jenes Vorurtheil durch eine höhere Autorität beglaubigt wurde.

Sollte übrigens die Erklärung des Orakels, wie sie hier versucht worden ist, irgend jemanden um ihrer Neuheit willen verdächtig seyn: so kann ich mich auf alte Zeugen berufen, die es ebenfalls so gefaßt haben, und an die sich die Interpreten des Hiob ohne Widerrede hätten anschliessen sollen. Eliphas nehmlich, der Seher des Nachtgesichts, Bildad und Zophar haben in der Hauptsache das Orakel, so weit ihnen ohne jenes Geheimniß des Himmels die Einsicht in dasselbe möglich war, gerade so verstanden, wie es hier gedeutet worden ist. Daher hielten auch sie den Hiob für einen grossen Verbrecher, auf dessen heimliche Schandthaten man aus seinem unerhörten Unglücke schliessen könne; daher dringen sie in ihn, er möchte sich bekehren und dem verruchten Leben entsagen, das ihm die Strafen Gottes zugezogen habe; daher verheissen sie endlich, die Strafe werde aufhören, und sein altes Glück werde sich wieder zu ihm wenden, wenn er sich nur erst wahrhaftig gebessert hätte; alles Schlüsse und Behauptungen, zu denen im Orakel die natürlichste Veranlassung liegt, sobald man nur in den wahren Sinn desselben eingedrungen ist. Und diesen Sinn hatten die drey Wortführer des Satan keineswegs verfehlt, wie man sich besonders aus jenen zwey merkwürdigen Stellen überzeugen kann, in denen Eliphas und Bildad das Orakel dem Sinne nach wiederholt haben.

Eliphas nehmlich führt Cap. 15, 14—16 den wohlverstandenen Geisterspruch mit folgenden Worten an:

Der Mensch — er wäre rein?
es wär' gerecht des Weibes Sohn?
Sieh', seinen Heil'gen (Engeln) glaubt er nicht,
die Himmel (Himmlischen) sind nicht rein vor ihm.
Geschweige denn das Scheusal, der Verdorbne,
ein Mann, der Missethat wie Wasser säuft!

Richtiger konnte Satan nicht verstanden werden, wenn anders durch sein Orakel Hiob als ein arger Sünder gebrandmarkt werden sollte. Denn Eliphas verwandelt nicht nur im 16ten Verse den Pluralis des Orakels in den Singular, weil ja Alles auf den einzigen Hiob gemünzt war, sondern er wählt auch überdies Ausdrücke, die doch unmöglich den Menschen überhaupt bezeichnen können. Das Scheusal, der Verfaulte ist doch wohl kein andrer Mensch, als Hiob, der eben durch die ekelhafteste Krankheit und durch seine übrigen Leiden in den Verdacht gekommen war, als habe er in seiner Vergangenheit aus dem Kelche des Lasters in vollen Zügen getrunken.

Auch Bildad hatte den Nachtgeist ganz begriffen, und stellt Cap. 25, 4—6 den Sinn des Orakels in folgenden Worten treffend dar:

Wie hätte Recht der Mensch (im Streite) mit Gott?
wie wäre rein der Sohn des Weibes?
Sieh', auch der Mond — er scheinet nicht,
die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.
Geschweige denn der Mensch, der Wurm,
das Menschenkind, die Made!

Denn daß die Ausdrücke: „Wurm oder Made“ nicht von den Menschen überhaupt, sondern nur von aus-

gezeichnet Unglücklichen gebraucht werden, weiß man schon aus Psalm 22, 7, wo sich ein solcher Unglücklicher mit den Worten beschreibt: ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch; eine Beschreibung, die, auf Hiob angewendet, dessen lebendiger Leichnam sich in Gewürme aufgelöset hatte, im eigentlichsten Sinne genommen werden kann.

Doch daß die Freunde Hiobs jenes Orakel so verstanden und in diesem Sinne genommen haben, kann wohl kaum bezweifelt werden; wenigstens so viel räumen schon die Ausleger ein, daß der gotteswürdige Sinn, den sie in demselben gefunden haben, von Eliphas und den beyden andern Sprechern entweder wirklich nicht wahrgenommen oder absichtlich entstellt worden sey. Das Letztere nimmt Rosenmüller an. Hoc oraculo, sagt er nach A. Schultens, dem eigentlich diese Worte gehören, abutitur Eliphasus ad sinistras, quas de amico conceperat, cogitationes colorandas et fortius urgendas. Natürlich setzt dieser Mißbrauch des Orakels, der hier dem Eliphas zur Last gelegt wird, absichtliche Entstellung des Sinnes oder wenigstens falsche Folgerungen voraus, die aus dem heimlichen Worte hergeleitet worden wären. Würde sich denn aber Hiob diese Verdrehung des Orakels haben gefallen lassen? würde er, wenn seine Gegner so frech gewesen wären, die teuflische Lüge: „je unglücklicher der Mensch ist, desto moralisch verdorbener muß er auch seyn," durch den Geisterspruch zu beglaubigen, nicht gezeigt haben, im Orakel sey von Menschen überhaupt, keineswegs aber von ausgezeichnet Unglücklichen die Rede? Hiob war ja sonst nicht der Mann, der seinen Gegnern irgend eine Behauptung so hingehen ließ, wenn sie seinen Einsichten und Erfahrungen widersprach, und diese entsetzliche Verdre-

hung hätte er sich gefallen lassen, wenn der gotteswürdige Sinn im Orakel gelegen hätte, den die Ausleger gefunden haben? Andre nehmen an, Eliphas und also auch Bildad und Zophar hätten das Orakel wirklich nicht verstanden und es in einem ganz falschen Sinne genommen. So z. B. Ilgen. Ipse Eliphasus, schreibt er, non intelligit: quod non in minimis poetae artificiis ponendum. — Man schloß nehmlich: die Interpreten verstehen das Orakel so und so, und verstehen es ohne Zweifel richtig; Eliphas aber, Bildad und Zophar verstehen es anders, darum müssen sie es falsch verstehn. Bey aller Hochachtung, welche ich für einige Interpreten des Buches Hiob habe, glaube ich dennoch den Schluß umkehren und schließen zu dürfen: Eliphas, Bildad, Zophar und Hiob verstehen das Orakel so, und verstehen es sicher richtig; die Ausleger hingegen verstehen es anders, und müssen es also falsch verstehn.

Man möchte es übrigens den Interpreten des Hiob Dank wissen, daß sie aus zwey Uebeln das kleinere wählten. Denn offenbar würde es weit nachtheiliger für die Interpretation des Buches geworden seyn, wenn sie angenommen hätten, die Freunde hätten das Orakel verstanden und sich nach dem Sinne desselben in ihren Reden gerichtet. Man hätte nehmlich in diesem Falle auch die Reden der drey Sprecher gotteswürdig deuten, und ihnen durch eine Art moralischer Interpretation zu Hülfe kommen müssen, die auf das grammatische Verständniß derselben den nachtheiligsten Einfluß würde gehabt haben. Gott hätte dann immerhin im Epiloge Cap. 42, 7 versichern können, die Freunde Hiobs haben nicht recht geredet: man würde es sicher nicht geglaubt, würde wohl eher den Epilog für

den unächten Zusatz eines unverständigen Ergänzers gehalten haben. Dies ist nun auch wirklich geschehn: Stuhlmann und Bernstein, denen es wahrscheinlich gelungen ist, die Reden der 3 Männer mit jenem vorgeblich gotteswürdigen Orakel in Uebereinstimmung zu bringen, finden eben darin, daß der Epilog, gegen ihre Ansicht, den Ausspruch thut: „sie haben nicht recht geredet," ein Merkmal seiner Unächtheit. Stuhlmann mußte sich freylich über dieses Endurtheil Gottes um so mehr wundern, da er durch einen Schwertstreich der höhern Kritik, wie er selbst seine kritischen Operationen nennt, den größten Theil der herrlichen, auf das genauste zusammenhängenden Rede Hiobs Cap. 27 und 28, in welcher sich sein religiöser Glaube am reinsten ausspricht, von dem schönen Ganzen nicht nur, wie D. Bernstein, abgelöset, sondern auch in einer sonderbaren Verirrung den Gegnern desselben zugetheilt hat.

Nach derjenigen Ansicht, welche hier von dem Orakel und den Reden der 3 Freunde genommen worden ist, wird man es nun freylich sehr natürlich finden, wenn Gott versichert: sie haben nicht recht geredet, und wenn er sogar befiehlt, daß sie für sich opfern sollen. Ein auffallendes Ansinnen Gottes, welches die Ausleger des Hiob mehr, als es wohl geschehen ist, hätte befremden können. Warum müssen sie opfern, und wie konnte es ihnen zur Sünde angerechnet werden, wenn sie aus eigner bester Ueberzeugung gesprochen hatten? Gesetzt ihre Ansicht wäre noch so falsch gewesen: ging sie nur aus Ueberzeugung hervor, so konnte sie doch in den Augen Gottes unmöglich für Sünde gelten, und ein so ansehnliches Sühnopfer nöthig machen. Stellt man sich aber in den Ge-

sichtspunkt, aus welchem hier die Reden der 3 Männer und sie selbst betrachtet wurden; so darf man sich gar nicht wundern, daß sie zu einem Entsündigungsopfer für sich angehalten werden. Sie hatten nehmlich gegen Hiob, den Knecht Gottes, im Dienste des Satan gestanden, und waren wenigstens unwissentlich von Gott abgefallen; sie hatten also wirklich gethan, was Hiob Cap. 1, 5 von seinen Söhnen nur befürchtete, hatten Gott in ihren Herzen gesegnet. Darum befiehlt ihnen Gott zu opfern, damit er nicht genöthigt sey, mit ihnen nach ihrer Thorheit zu verfahren. Denn bekanntlich bedeutet das hebräische Wort, welches von Luther durch Thorheit übersetzt worden ist, Schandthat und insbesondere das Verbrechen der Unzucht d. i., nach einer im A. T. so gewöhnlichen Allegorie, Abfall von Gott und Götzendienst.

Die Satansknechte thaten, wie ihnen Gott befohlen hatte, und gingen hin und opferten. Hiob aber, der Knecht Gottes, wie er Cap. 42, 8 drey Mal in Beziehung auf jene Satansknechte genennt wird, betete für sie, und aus Rücksicht auf ihn verfuhr Gott mit den Dreyen nicht nach ihrer Thorheit.

Der Satan als Engel des Lichts.

Der schwierigste Theil des schweren Buches Hiob sind ohne Zweifel die Reden Elihu's; ein Geständniß, daß unter Andern auch Ilgen, in dem angeführten Buche S. 193 in der Anmerkung, abgelegt hat, und welches er mit den Worten beschließt: et nisi docti viri omnibus viribus in emaculando textu laborant, vereor, ut unquam penitus intelligatur, quid Elihuus dixerit. Ein leidiger Trost, der die Herrn Gelehrten, wenn sie nicht Scherz

heit, welche aus jenem sprach, zu widerstehn, und als sie verstummt waren, so stellte Hiob noch ein Mal im 27. Capitel ihre Behauptungen zusammen, und erklärte hierauf im 28. Capitel, so vieles auch sonst der Mensch durch Fleiß und Scharfsinn gefunden habe, und wie tief er in die Geheimnisse der Erde eingedrungen sey: das Räthsel, warum es auf Erden den guten Menschen oft so traurig, den bösen aber nicht selten wohl ergehe, vermöge er nicht zu lösen, und seine ganze Weisheit bestehe hier darin, daß er sich aus Scheu vor Gott demüthig unterwerfe und alles Böse möglichst vermeide. Welcher Contrast zwischen dem Endzwecke des Satan und dem Erfolge der wohl eingeleiteten freundschaftlichen Unterhaltung! Nun gedachte Hiob seines ehemaligen Wohlstandes und seines gegenwärtigen Unglücks, und mahlte zuletzt — man kann denken, zu welchem Verdrusse des ohne Zweifel unsichtbar gegenwärtigen Satan — die Herrlichkeit seines schuldlosen Wandels.

Und dieses eben so wahre als ruhmvolle Selbstbekenntniß hätte der Satan mit anhören können, ohne das Aeußerste und Letzte zu wagen, einen so treuen und so schuldlosen Verehrer dem Jehova abspenstig zu machen, und ihn, der mit Gewalt nicht zu bezwingen war, durch List und Ueberredung in seine Garne zu locken? Wollte er nun aber dieß, so blieb ihm, nachdem seine Wortführer verstummt waren, nichts weiter übrig, als selbst zu erscheinen und seine ganze Ueberredungskunst aufzubieten und dem Hiob ein Mittel vorzuschlagen, auf welches er nun einmal nicht selbst verfallen wollte, und von welchem ihn doch der Satan, zur Ehrenrettung seines gegebenen Wortes, so gern hätte Gebrauch machen sehn. Dieser

letzte und äußerste Versuch, dem wunderbaren Menschen beyzukommen, war so natürlich, daß ihn der Satan gemacht haben würde, wenn er auch nicht dazu eine bestimmtere Veranlassung erhalten hätte. Hiob hatte sie ihm jedoch gegeben; er hatte unter andern Cap. 16, 21 gewünscht, daß irgend ein Mittler entscheiden möchte zwischen ihm und Gott und zwischen ihm und seinen Freunden; ein Wunsch, der sich auf den Glauben stützte, daß jeder Mensch seine Schutzengel im Himmel habe, die sich für ihn verwendeten. S. Gesenii Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch unter dem Worte: Mittler. — Was war nun natürlicher, als daß der Satan als ein vermittelnder Engel, den sich ja Hiob zur Entscheidung seines Streites gewünscht hatte, in der Gestalt eines Jünglings und also auf die Art erschien, wie die Engel Gottes den Menschen zu erscheinen pflegten? So erschien auch Raphael den beyden Tobien Vater und Sohne, mit Luther zu reden, als ein feiner junger Gesell, als der junge Assarias, des großen Ananias Sohn, und so kleidete sich auch Satan als Engel des Lichts in die irdische Hülle des jungen Elihu. Ohne Zweifel erschien er, um desto mehr zu überraschen, plötzlich und zwar gegen das Ende der Reden Hiobs, wo eine Verwirrung Statt findet, welche der höhern Kritik viel zu schaffen gemacht hat. Bekanntlich scheinen nehmlich die 3 letzten Verse des 31. Capitels gar nicht an ihrer Stelle zu stehn, und sind daher von den höhern Kritikern bald da-bald dorthin, von Eichhorn und andern nach V. 25, von Stuhlmann nach V. 34, willkürlich versetzt worden. Schon A. Schultens vermißte Zusammenhang zwischen diesen 3 Versen und dem Vorhergehenden, und fragt: transponemusne ergo? antwor-

tete aber bedächtig, wie es einem solchen Ausleger geziemte: temerarium id, refragantibus omnibus versionibus veterum aeque ac codicibus. Vermuthlich entstand diese Verwirrung am Schlusse der Reden Hiobs, die nicht geleugnet werden kann, durch das plötzliche Erscheinen des jungen Elihu, das wohl ein wenig verlegen machen, und im Vortrage des Sprechers einige Unordnung veranlassen konnte.

Man könnte vielleicht fragen, warum der Verfasser des Buches Hiob nicht ausdrücklich angezeigt habe, daß nun der Satan selbst in der Person des jungen Elihu erschienen sey, um noch Eins mit Hiob zu versuchen; allein so wie er dort, als die Chaldäer und Sabäer einfielen, nicht bemerkt, daß sie auf Anreizung des Satan kamen, und auch den Irrgeist erscheinen läßt, ohne ihn seinen Lesern als den Satan anzukündigen, so wollte er ihnen wohl auch hier die Freude lassen, durch eigenes Nachdenken das Blendwerk zu zerstreun, und in dem angeblichen Engel des Lichts den Lügengeist zu entdecken. Hätte er freylich vorausgesehn, daß man sich im Laufe der Jahrhunderte von diesem Elihu so andre Vorstellungen machen, so Anderes in seinen Reden finden, und ihn selbst, den Verfasser, mit Elihu für Eine Person halten würde: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er diesen Mißverständnissen durch die ausdrückliche Erklärung würde vorgebeugt haben: drauf nahm der Satan selbst das Wort, der am Ende der Reden Hiobs als ein vermittelnder Engel in der Person des jungen Elihu erschienen war.

Weniger befriedigend dürfte sich eine andre Frage, die leicht aufgeworfen werden kann, beantworten lassen, die Frage nehmlich: warum der Satan, als Engel des

Lichts, gerade in der Person des jungen Elihu habe erscheinen wollen. Denn so gewiß er auch hierzu seine guten Gründe haben mochte: für uns, die wir mit Elihu so wenig bekannt sind, möchte es dennoch fast unmöglich seyn, dieselben mit Sicherheit anzugeben. Stand vielleicht Elihu in dem Ansehn eines Propheten, und haben die Hebräer Recht, welche, wie wir weiter unten hören werden, versichern, Elihu sey mit Bileam Eine Person? Die Sache ist so unwahrscheinlich nicht, als man sie hat machen wollen: und wenigstens der Zeit nach wäre es recht wohl möglich, daß sich der Satan dieses Menschen zu seinem Endzwecke bedient hätte. Denn obgleich das Buch Hiob, wie nicht blos seine Sprache lehrt, zu den spätesten Büchern des A. T. gehört: so hat man doch die Zeit, in welcher der Verfasser des Buches lebte, von dem ungleich höhern Alter, welches die Geschichte desselben verräth, sorgfältig zu unterscheiden, und es war wohl eine Vermuthung, der es keineswegs an innerer Wahrscheinlichkeit fehlt, wenn jene gelehrten Juden eben dadurch, daß sie Elihu mit Bileam für eine Person hielten, zu erkennen gaben, nach ihrer Meinung sey Hiob ein Zeitgenosse des Bileam gewesen. Aber woher nun die verschiedenen Namen des berüchtigten Aramäers? Jene Hebräer würden hierauf geantwortet haben: als Prophet Gottes hieß er Bileam; in der Folge aber, als er, von Balak bestochen, die Israeliten zum Götzendienste zu verleiten anrieth, erhielt er den Namen Elihu. Wem diese Antwort nicht genügt, und wer Bedenken trägt, den Sohn Baracheels d. i. des Abtrünnigen und den treulosen Bileam mit jenen Gelehrten für Eine Person zu halten: der wird doch einräumen müssen, die Vermuthung, daß vielleicht

was durch die verbundenen Substantiven oder Adjectiven ausgesagt wird. So heißt: nicht weise — thöricht; so: nicht in Weisheit —, in Thorheit d. i. nach dem schönen Sprachgebrauche des A. T. in Lasterhaftigkeit. Die Begriffe Weisheit und Tugend, Thorheit und Laster hängen, wie ebenfalls Gesenius unter dem Worte: „Weise" bemerkt, nach der alttestamentlichen Moral genau zusammen.

Nachdenkenden Lesern hat sich wohl bereits die Bemerkung aufgedrungen, die ich jetzt erst mache, daß dieses schauderhafte Gemälde unglücklicher Menschen Zug für Zug nach dem leidenden Hiob gezeichnet ist. Ja, das ganze Orakel ist genau auf ihn und auf sein Leiden berechnet. Hiob konnte sich nehmlich allerdings beklagen, und beklagte sich auch in der Folge wirklich, Gott thue ihm unrecht 19, 6; Hiob gehörte, als ein Städter 29, 7 zum verächtlichen Häuservolke, und auch seine Kinder schmausen nicht unter einem Zelte, sondern in einem Hause 1, 18 und 19; zertrümmert war, worauf sich Hiob gründete, und ausgerissen seine Hoffnung wie ein Baum 19, 10; Hiob wird zernaget wie von Motten 13, 28; er wird ohne Unterlaß 9, 18 zermalmt 19, 26 ohne daß jemand auf ihn achtet 19, 7 geht er zu Grunde und erwartet sicher den Tod 30, 23 und dies Alles widerfährt ihm, nach dem Orakel und nach den drey Wortführern des Satan, als einem Lasterhaften, der sich durchaus nicht bessern will, welcher Behauptung nun aber freylich von Hiob im Gefühle seiner Unschuld und im Tone der Verzweiflung, die das Aeußerste wagt, weil es das Herrlichste gilt, widersprochen wird.

Der wahre Sinn des Orakels wäre nun nach dieser Ansicht: Kein Mensch (also auch der Zeltbewohner nicht)

darf sich beklagen, Gott thue ihm unrecht; nicht einmal die höhern Geister dürfen sich, wenn Gott ein Mißtrauen in ihre Versicherungen setzt, darüber beschweren; geschweige denn daß sich diejenigen vom (verächtlichen) Häuservolke über Unrecht beklagen dürften, welche, Alles dessen beraubt, worauf sie gerechnet hatten, gleichsam bey lebendigem Leibe von Würmerm vernichtet werden, und unbeachtet zu Grunde gehn. Giebt es nicht wirklich solche Unglückliche unter den Hausbewohnern? Und beharren sie nicht gleichwohl bis an den Tod bey ihren Lastern?

Wer sieht es nicht, daß die Unglücklichen, von denen im Orakel die Rede ist, als abscheuliche Verbrecher gebrandmarkt werden? Denn dürfen sie sich vollends gar nicht beschweren, daß ihnen unrecht geschehe: so folgt ja eben daraus, es werde ihnen ihr Recht angethán, und sie leiden Alles, was ihnen auferlegt wird, als wohlverdiente Strafen für ihre Verbrechen, die um so abscheulicher gewesen seyn müssen, je entsetzlicher die Strafen sind, durch welche sie geahndet werden.

So leicht nun aber dieser Sinn aus den Worten des Orakels, wenn man nur die eigentliche Bedeutung derselben nicht verlassen will, hervorgeht: eben so würdig ist er auch des Satans, der ja seinen Wortführern die Unschuld Hiobs nicht teuflischer hätte verdächtig machen können. Aus seinem unerhörten Unglücke nehmlich und aus dem Umstande, daß er sich durchaus nicht bekehren wollte, ließ er sie auf die Größe seiner Verbrechen und auf die Unbiegsamkeit seines lasterhaften Sinnes schließen. Hierbey kam ihm nun freylich das Vorurtheil jener Zeiten zu Statten, vermöge dessen man in dem Wahne stand, äußerliches Un-

glück verbinde sich immer mit Sünde und Laster, so wie im Gegentheil Tugend und Frömmigkeit von äußerem Glücke begleitet werde. Aber es ist bereits erinnert worden, wie nöthig es in diesem außerordentlichen Falle war, daß jenes Vorurtheil durch eine höhere Autorität beglaubigt wurde.

Sollte übrigens die Erklärung des Orakels, wie sie hier versucht worden ist, irgend jemanden um ihrer Neuheit willen verdächtig seyn: so kann ich mich auf alte Zeugen berufen, die es ebenfalls so gefaßt haben, und an die sich die Interpreten des Hiob ohne Widerrede hätten anschließen sollen. Eliphas nehmlich, der Seher des Nachtgesichts, Bildad und Zophar haben in der Hauptsache das Orakel, so weit ihnen ohne jenes Geheimniß des Himmels die Einsicht in dasselbe möglich war, gerade so verstanden, wie es hier gedeutet worden ist. Daher halten auch sie den Hiob für einen großen Verbrecher, auf dessen heimliche Schandthaten man aus seinem unerhörten Unglücke schließen könne; daher dringen sie in ihn, er möchte sich bekehren und dem verruchten Leben entsagen, das ihm die Strafen Gottes zugezogen habe; daher verheißen sie endlich, die Strafe werde aufhören, und sein altes Glück werde sich wieder zu ihm wenden, wenn er sich nur erst wahrhaftig gebessert hätte; alles Schlüsse und Behauptungen, zu denen im Orakel die natürlichste Veranlassung liegt, sobald man nur in den wahren Sinn desselben eingedrungen ist. Und diesen Sinn hatten die drey Wortführer des Satan keineswegs verfehlt, wie man sich besonders aus jenen zwey merkwürdigen Stellen überzeugen kann, in denen Eliphas und Bildad das Orakel dem Sinne nach wiederholt haben.

Eliphas nehmlich führt Cap. 15, 14—16 den wohlverstandenen Geisterspruch mit folgenden Worten an:

Der Mensch — er wäre rein?
es wär' gerecht des Weibes Sohn?
Sieh', seinen Heil'gen (Engeln) glaubt er nicht,
die Himmel (Himmlischen) sind nicht rein vor ihm.
Geschweige denn das Scheusal, der Verdorbne,
ein Mann, der Missethat wie Wasser säuft!

Richtiger konnte Satan nicht verstanden werden, wenn anders durch sein Orakel Hiob als ein arger Sünder gebrandmarkt werden sollte. Denn Eliphas verwandelt nicht nur im 16ten Verse den Pluralis des Orakels in den Singular, weil ja Alles auf den einzigen Hiob gemünzt war, sondern er wählt auch überdies Ausdrücke, die doch unmöglich den Menschen überhaupt bezeichnen können. Das Scheusal, der Verfaulte ist doch wohl kein andrer Mensch, als Hiob, der eben durch die ekelhafteste Krankheit und durch seine übrigen Leiden in den Verdacht gekommen war, als habe er in seiner Vergangenheit aus dem Kelche des Lasters in vollen Zügen getrunken.

Auch Bildad hatte den Nachtgeist ganz begriffen, und stellt Cap. 25, 4—6 den Sinn des Orakels in folgenden Worten treffend dar:

Wie hätte Recht der Mensch (im Streite) mit Gott?
wie wäre rein der Sohn des Weibes?
Sieh', auch der Mond — er scheinet nicht,
die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.
Geschweige denn der Mensch, der Wurm,
das Menschenkind, die Made!

Denn daß die Ausdrücke: „Wurm oder Made“ nicht von den Menschen überhaupt, sondern nur von aus-

gezeichnet Unglücklichen gebraucht werden, weiß man schon aus Psalm 22, 7, wo sich ein solcher Unglücklicher mit den Worten beschreibt: ich bin ein Wurm und nicht ein Mensch; eine Beschreibung, die, auf Hiob angewendet, dessen lebendiger Leichnam sich in Gewürme aufgelösst hatte, im eigentlichsten Sinne genommen werden kann.

Doch daß die Freunde Hiobs jenes Orakel so verstanden und in diesem Sinne genommen haben, kann wohl kaum bezweifelt werden; wenigstens so viel räumen schon die Ausleger ein, daß der gotteswürdige Sinn, den sie in demselben gefunden haben, von Eliphas und den beyden andern Sprechern entweder wirklich nicht wahrgenommen oder absichtlich entstellt worden sey. Das letztere nimmt Rosenmüller an. Hoc oraculo, sagt er nach A. Schultens, dem eigentlich diese Worte gehören, abutitur Eliphasus ad sinistras, quas de amico conceperat, cogitationes colorandas et fortius urgendas. Natürlich setzt dieser Mißbrauch des Orakels, der hier dem Eliphas zur Last gelegt wird, absichtliche Entstellung des Sinnes oder wenigstens falsche Folgerungen voraus, die aus dem heimlichen Worte hergeleitet worden wären. Würde sich denn aber Hiob diese Verdrehung des Orakels haben gefallen lassen? würde er, wenn seine Gegner so frech gewesen wären, die teuflische Lüge: „je unglücklicher der Mensch ist, desto moralisch verdorbener muß er auch seyn," durch den Geisterspruch zu beglaubigen, nicht gezeigt haben, im Orakel sey von Menschen überhaupt, keineswegs aber von ausgezeichnet Unglücklichen die Rede? Hiob war ja sonst nicht der Mann, der seinen Gegnern irgend eine Behauptung so hingehen ließ, wenn sie seinen Einsichten und Erfahrungen widersprach, und diese entsetzliche Verdre-

hung hätte er sich gefallen lassen, wenn der gotteswürdige Sinn im Orakel gelegen hätte, den die Ausleger gefunden haben? Andre nehmen an, Eliphas und also auch Bildad und Zophar hätten das Orakel wirklich nicht verstanden und es in einem ganz falschen Sinne genommen. So z. B. Ilgen. Ipse Eliphasus, schreibt er, non intelligit: quod non in minimis poetae artificiis ponendum. — Man schloß nehmlich: die Interpreten verstehen das Orakel so und so, und verstehen es ohne Zweifel richtig; Eliphas aber, Bildad und Zophar verstehen es anders, darum müssen sie es falsch verstehn. Bey aller Hochachtung, welche ich für einige Interpreten des Buches Hiob habe, glaube ich dennoch den Schluß umkehren und schließen zu dürfen: Eliphas, Bildad, Zophar und Hiob verstehen das Orakel so, und verstehen es sicher richtig; die Ausleger hingegen verstehen es anders, und müssen es also falsch verstehn.

Man möchte es übrigens den Interpreten des Hiob Dank wissen, daß sie aus zwey Uebeln das kleinere wählten. Denn offenbar würde es weit nachtheiliger für die Interpretation des Buches geworden seyn, wenn sie angenommen hätten, die Freunde hätten das Orakel verstanden und sich nach dem Sinne desselben in ihren Reden gerichtet. Man hätte nehmlich in diesem Falle auch die Reden der drey Sprecher gotteswürdig deuten, und ihnen durch eine Art moralischer Interpretation zu Hülfe kommen müssen, die auf das grammatische Verständniß derselben den nachtheiligsten Einfluß würde gehabt haben. Gott hätte dann immerhin im Epiloge Cap. 42, 7 versichern können, die Freunde Hiobs haben nicht recht geredet: man würde es sicher nicht geglaubt, würde wohl eher den Epilog für

den unächten Zusatz eines unverständigen Ergänzers gehalten haben. Dies ist nun auch wirklich geschehn: Stuhlmann und Bernstein, denen es wahrscheinlich gelungen ist, die Reden der 3 Männer mit jenem vorgeblich gotteswürdigen Orakel in Uebereinstimmung zu bringen, finden eben darin, daß der Epilog, gegen ihre Ansicht, den Ausspruch thut: „sie haben nicht recht geredet," ein Merkmal seiner Unächtheit. Stuhlmann mußte sich freylich über dieses Endurtheil Gottes um so mehr wundern, da er durch einen Schwertstreich der höhern Kritik, wie er selbst seine kritischen Operationen nennt, den größten Theil der herrlichen, auf das genauste zusammenhängenden Rede Hiobs Cap. 27 und 28, in welcher sich sein religiöser Glaube am reinsten ausspricht, von dem schönen Ganzen nicht nur, wie D. Bernstein, abgelöset, sondern auch in einer sonderbaren Verirrung den Gegnern desselben zugetheilt hat.

Nach derjenigen Ansicht, welche hier von dem Orakel und den Reden der 3 Freunde genommen worden ist, wird man es nun freylich sehr natürlich finden, wenn Gott versichert: sie haben nicht recht geredet, und wenn er sogar befiehlt, daß sie für sich opfern sollen. Ein auffallendes Ansinnen Gottes, welches die Ausleger des Hiob mehr, als es wohl geschehen ist, hätte befremden können. Warum müssen sie opfern, und wie konnte es ihnen zur Sünde angerechnet werden, wenn sie aus eigner bester Ueberzeugung gesprochen hatten? Gesetzt ihre Ansicht wäre noch so falsch gewesen: ging sie nur aus Ueberzeugung hervor, so konnte sie doch in den Augen Gottes unmöglich für Sünde gelten, und ein so ansehnliches Sühnopfer nöthig machen. Stellt man sich aber in den Ge-

sichtspunkt, aus welchem hier die Reden der 3 Männer und sie selbst betrachtet wurden; so darf man sich gar nicht wundern, daß sie zu einem Entsündigungsopfer für sich angehalten werden. Sie hatten nehmlich gegen Hiob, den Knecht Gottes, im Dienste des Satan gestanden, und waren wenigstens unwissentlich von Gott abgefallen; sie hatten also wirklich gethan, was Hiob Cap. 1, 5 von seinen Söhnen nur befürchtete, hatten Gott in ihren Herzen gesegnet. Darum befiehlt ihnen Gott zu opfern, damit er nicht genöthigt sey, mit ihnen nach ihrer Thorheit zu verfahren. Denn bekanntlich bedeutet das hebräische Wort, welches von Luther durch Thorheit übersetzt worden ist, Schandthat und insbesondere das Verbrechen der Unzucht d. i., nach einer im A. T. so gewöhnlichen Allegorie, Abfall von Gott und Götzendienst.

Die Satansknechte thaten, wie ihnen Gott befohlen hatte, und gingen hin und opferten. Hiob aber, der Knecht Gottes, wie er Cap. 42, 8 drey Mal in Beziehung auf jene Satansknechte genennt wird, betete für sie, und aus Rücksicht auf ihn verfuhr Gott mit den Dreyen nicht nach ihrer Thorheit.

Der Satan als Engel des Lichts.

Der schwierigste Theil des schweren Buches Hiob sind ohne Zweifel die Reden Elihu's; ein Geständniß, daß unter Andern auch Ilgen, in dem angeführten Buche S. 193 in der Anmerkung, abgelegt hat, und welches er mit den Worten beschließt: et nisi docti viri omnibus viribus in emaculando textu laborant, vereor, ut unquam penitus intelligatur, quid Elihuus dixerit. Ein leidiger Trost, der die Herrn Gelehrten, wenn sie nicht Scherz

heit, welche aus jenem sprach, zu widerstehn, und als sie verstummt waren, so stellte Hiob noch ein Mal im 27. Capitel ihre Behauptungen zusammen, und erklärte hierauf im 28. Capitel, so vieles auch sonst der Mensch durch Fleiß und Scharfsinn gefunden habe, und wie tief er in die Geheimnisse der Erde eingedrungen sey: das Räthsel, warum es auf Erden den guten Menschen oft so traurig, den bösen aber nicht selten wohl ergehe, vermöge er nicht zu lösen, und seine ganze Weisheit bestehe hier darin, daß er sich aus Scheu vor Gott demüthig unterwerfe und alles Böse möglichst vermeide. Welcher Contrast zwischen dem Endzwecke des Satan und dem Erfolge der wohl eingeleiteten freundschaftlichen Unterhaltung! Nun gedachte Hiob seines ehemaligen Wohlstandes und seines gegenwärtigen Unglücks, und mahlte zuletzt — man kann denken, zu welchem Verdrusse des ohne Zweifel unsichtbar gegenwärtigen Satan — die Herrlichkeit seines schuldlosen Wandels.

Und dieses eben so wahre als ruhmvolle Selbstbekenntniß hätte der Satan mit anhören können, ohne das Aeußerste und Letzte zu wagen, einen so treuen und so schuldlosen Verehrer dem Jehova abspenstig zu machen, und ihn, der mit Gewalt nicht zu bezwingen war, durch List und Ueberredung in seine Garne zu locken? Wollte er nun aber dieß, so blieb ihm, nachdem seine Wortführer verstummt waren, nichts weiter übrig, als selbst zu erscheinen und seine ganze Ueberredungskunst aufzubieten und dem Hiob ein Mittel vorzuschlagen, auf welches er nun einmal nicht selbst verfallen wollte, und von welchem ihn doch der Satan, zur Ehrenrettung seines gegebenen Wortes, so gern hätte Gebrauch machen sehn. Dieser

letzte und äußerste Versuch, dem wunderbaren Menschen beyzukommen, war so natürlich, daß ihn der Satan gemacht haben würde, wenn er auch nicht dazu eine bestimmtere Veranlassung erhalten hätte. Hiob hatte sie ihm jedoch gegeben; er hatte unter andern Cap. 16, 21 gewünscht, daß irgend ein Mittler entscheiden möchte zwischen ihm und Gott und zwischen ihm und seinen Freunden; ein Wunsch, der sich auf den Glauben stützte, daß jeder Mensch seine Schutzengel im Himmel habe, die sich für ihn verwendeten. S. Gesenii Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch unter dem Worte: Mittler. — Was war nun natürlicher, als daß der Satan als ein vermittelnder Engel, den sich ja Hiob zur Entscheidung seines Streites gewünscht hatte, in der Gestalt eines Jünglings und also auf die Art erschien, wie die Engel Gottes den Menschen zu erscheinen pflegten? So erschien auch Raphael den beyden Tobien Vater und Sohne, mit Luther zu reden, als ein feiner junger Gesell, als der junge Assarias, des großen Ananias Sohn, und so kleidete sich auch Satan als Engel des Lichts in die irdische Hülle des jungen Elihu. Ohne Zweifel erschien er, um desto mehr zu überraschen, plötzlich und zwar gegen das Ende der Reden Hiobs, wo eine Verwirrung Statt findet, welche der höhern Kritik viel zu schaffen gemacht hat. Bekanntlich scheinen nehmlich die 3 letzten Verse des 31. Capitels gar nicht an ihrer Stelle zu stehn, und sind daher von den höhern Kritikern bald da- bald dorthin, von Eichhorn und andern nach V. 25, von Stuhlmann nach V. 34, willkürlich versetzt worden. Schon A. Schultens vermißte Zusammenhang zwischen diesen 3 Versen und dem Vorhergehenden, und fragt: transponemusne ergo? antwor-

rete aber bedächtig, wie es einem solchen Ausleger geziemte: temerarium id, refragantibus omnibus versionibus veterum aeque ac codicibus. Vermuthlich entstand diese Verwirrung am Schlusse der Reden Hiobs, die nicht geleugnet werden kann, durch das plötzliche Erscheinen des jungen Elihu, das wohl ein wenig verlegen machen, und im Vortrage des Sprechers einige Unordnung veranlassen konnte.

Man könnte vielleicht fragen, warum der Verfasser des Buches Hiob nicht ausdrücklich angezeigt habe, daß nun der Satan selbst in der Person des jungen Elihu erschienen sey, um noch Eins mit Hiob zu versuchen; allein so wie er dort, als die Chaldäer und Sabäer einfielen, nicht bemerkt, daß sie auf Anreizung des Satan kamen, und auch den Irrgeist erscheinen läßt, ohne ihn seinen Lesern als den Satan anzukündigen, so wollte er ihnen wohl auch hier die Freude lassen, durch eigenes Nachdenken das Blendwerk zu zerstreun, und in dem angeblichen Engel des Lichts den Lügengeist zu entdecken. Hätte er freylich vorausgesehn, daß man sich im Laufe der Jahrhunderte von diesem Elihu so andre Vorstellungen machen, so Anderes in seinen Reden finden, und ihn selbst, den Verfasser, mit Elihu für Eine Person halten würde: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er diesen Mißverständnissen durch die ausdrückliche Erklärung würde vorgebeugt haben: drauf nahm der Satan selbst das Wort, der am Ende der Reden Hiobs als ein vermittelnder Engel in der Person des jungen Elihu erschienen war.

Weniger befriedigend dürfte sich eine andre Frage, die leicht aufgeworfen werden kann, beantworten lassen, die Frage nehmlich: warum der Satan, als Engel des

Lichts, gerade in der Person des jungen Elihu habe erscheinen wollen. Denn so gewiß er auch hierzu seine guten Gründe haben mochte: für uns, die wir mit Elihu so wenig bekannt sind, möchte es dennoch fast unmöglich seyn, dieselben mit Sicherheit anzugeben. Stand vielleicht Elihu in dem Ansehn eines Propheten, und haben die Hebräer Recht, welche, wie wir weiter unten hören werden, versichern, Elihu sey mit Bileam Eine Person? Die Sache ist so unwahrscheinlich nicht, als man sie hat machen wollen: und wenigstens der Zeit nach wäre es recht wohl möglich, daß sich der Satan dieses Menschen zu seinem Endzwecke bedient hätte. Denn obgleich das Buch Hiob, wie nicht blos seine Sprache lehrt, zu den spätesten Büchern des A. T. gehört: so hat man doch die Zeit, in welcher der Verfasser des Buches lebte, von dem ungleich höhern Alter, welches die Geschichte desselben verräth, sorgfältig zu unterscheiden, und es war wohl eine Vermuthung, der es keineswegs an innerer Wahrscheinlichkeit fehlt, wenn jene gelehrten Juden eben dadurch, daß sie Elihu mit Bileam für eine Person hielten, zu erkennen gaben, nach ihrer Meinung sey Hiob ein Zeitgenosse des Bileam gewesen. Aber woher nun die verschiedenen Namen des berüchtigten Aramäers? Jene Hebräer würden hierauf geantwortet haben: als Prophet Gottes hieß er Bileam; in der Folge aber, als er, von Balak bestochen, die Israeliten zum Götzendienste zu verleiten anrieth, erhielt er den Namen Elihu. Wem diese Antwort nicht genügt, und wer Bedenken trägt, den Sohn Baracheels d. i. des Abtrünnigen und den treulosen Bileam mit jenen Gelehrten für Eine Person zu halten: der wird doch einräumen müssen, die Vermuthung, daß vielleicht

Elihu in dem Ansehn eines Propheten gestanden habe, werde wenigstens von den Hebräern des Hieronymus eben dadurch begünstigt, daß sie ihn — nicht eben zu seiner Ehre — mit Bileam für Eine und dieselbe Person hielten.

Nachdem nun Elihu erschienen war und Hiob zu sprechen aufgehört hatte, so folgte eine, wie es scheint, nicht ganz kurze Pause, indem weder die drey Männer Etwas erwiderten noch auch der neue Ankömmling sogleich das Wort nahm. Dieses Stillschweigen benutzt der heilige Verfasser des Buches so, daß er während desselben, seine Leser in einem Vorworte mit dem jungen Manne bekannt macht, der ein Deus ex machina auf die Bühne getreten war. Hier ist das umständliche Vorwort in einer getreuen Uebersetzung:

Cap. 32, 1—6.

Da nun jene drey Männer aufgehört hatten, dem Hiob zu antworten, weil er gerecht war in seinen Augen: so entbrannte der Zorn Elihu's, eines Sohnes Barachels, des Busiten, aus dem Geschlechte Ram; gegen Hiob entbrannte sein Zorn, weil er gerechtere Sache zu haben glaubte, als Gott, und gegen die 3 Freunde desselben entbrannte sein Zorn, weil sie keine Antwort fanden, den Hiob zu verdammen. Aber Elihu verweilte in Ansehung Hiobs mit seinen Worten (d. i. zögerte, dem Hiob zu antworten), weil sie (die Dreye, welche eigentlich hätten antworten sollen) älter waren, als er, an Jahren. Und da Elihu sah, daß keine Antwort gegeben ward von den drey Männern, so entbrannte sein Zorn. Und Elihu, der Sohn Barachels, der Busite, hub an und sprach —

Es folgen nun Elihu's sämmtliche Reden in einer möglichst getreuen Uebersetzung, die ich nur hier und da

durch Anmerkungen unterbrechen werde. Sollte ich bisweilen abweichend von irgend einem Ausleger, auf dessen Erklärung man ein Gewicht legt, übersetzen, ohne in der folgenden Anmerkung den Grund dafür anzugeben: so müßte, meiner Einsicht nach, diese Uebersetzung den Sprachgebrauch und Zusammenhang offenbar für sich haben, oder bereits von Andern als sprachgemäß erwiesen worden seyn. Dieß war z. B. in dem Vorworte der Fall, wo ich, abweichend von Andern, mit A. Schultens den 3ten und mit Stäudlin den 4ten Vers übersetzen zu müssen glaubte: weil sie keine Antwort fanden, den Hiob zu verdammen. Aber Elihu verweilte in Ansehung Hiobs mit seinen Worten.

Elihu.

6. Ich bin jung an Jahren, und ihr seyd Greise,
darum zögerte ich aus Scheu,
euch zu verkünden, was ich weiß.
7. Ich dachte: das Alter möge reden,
und die Bejahrten mögen Weisheit kund thun.
8. Doch der Geist ist es im Menschen,
und der Hauch des Allmächtigen, der sie klug macht.
9. Nicht die Bejahrten sind weise,
noch verstehen die Greise das Recht.
10. Deßhalb sprech' ich: höre mich,
auch ich will sagen, was ich weiß.
11. Siehe, ich harre eurer Rede,
ich lausche auf eure Einsichten,
ob ihr Worte erspähen würdet,
12. und schaue nach euch hin;
aber niemand widerleget den Hiob,
und es antwortet auf seine Rede keiner unter euch.

übrigens Elihu versichert, über ein kleines werde ihn sein Schöpfer entrücken, so führt er dieß als einen Grund an, warum er sich aller Partheylichkeit und aller Umschweife zu enthalten habe. Das Zeitwort: entrücken, welches Cap. 27, 21 von dem raffenden Ostwinde gebraucht wird, deutet hier auf ein plötzliches Verschwinden hin, und ist stärkerer Ausdruck für: wegnehmen 1 Mos. 5, 24. 2 Kön. 2, 3., in welchen beyden Stellen schon dieses Wort, wie Dathe zu 1 Mos. 5, 24 bemerkt, ein plötzliches Verschwinden anzeigt. Wie Elihu plötzlich erschienen war, so gedachte er auch, plötzlich wieder zu verschwinden. So erschienen nehmlich und verschwanden die Engel Gottes. — Ueber den Ausdruck: mein Schöpfer, dessen sich Elihu gern von Gott bedienet, wird weiterhin eine Bemerkung gemacht werden.

Cap. 33.

1. Nun höre, Hiob, meine Rede,
vernimm all' meine Worte.
2. Siehe, ich öffnete meinen Mund,
es redet meine Zunge vermittelst meines Gaumen.
3. Wahrheit des Herzens sind meine Worte,
und was ich weiß reden unverfälscht meine Lippen.
4. Geist Gottes schuf mich,
und Hauch des Allmächtigen belebet mich.
5. Wenn du kannst, so antworte mir,
ordne deine Rede, stelle dich vor mir.
6. Schau, ich bin nach deinem Wunsche anstatt Gottes da,
aus Erde ward auch ich gebildet.
7. Siehe, meine Majestät schrecket dich nicht,
und mein Gewicht fällt dir nicht schwer.

Auf mehr als Eine Art giebt sich Elihu in vorstehenden Versen als ein höheres übermenschliches Wesen zu erkennen. Schon in die Worte: „Geist Gottes schuf mich, und Hauch des Allmächtigen belebet mich," legt man wohl nicht zu viel, wenn man behauptet, er gebe sich hiermit für eine unmittelbare *) Schöpfung Gottes aus, und es sey der höhere inwohnende Geist, auf den er sich wiederum, wie Cap. 32, 8, etwas zu Gute thut; eine Bemerkung, die bereits von mehreren Auslegern gemacht worden ist. Sunt, schreibt Rosenmüller, qui haec verba ad spiritum divinum, quo se afflatum dicat Elihu, referant. Die darauf folgende Aufforderung an Hiob macht es ebenfalls bemerklich, wie tief er ihn unter sich stehen sah; sogar das Wort, welches Cap. 1, 6 und 2, 1 die ehrerbietige Stellung ausdrückt, in welcher die himmlischen Wesen vor Gott erscheinen, wendet er, im Vergleiche mit sich und seiner viel höhern Würde, auf Hiob an. Ja, er erklärt ihm geradezu, anstatt Gottes, für Gott oder in Betreff Gottes sey er da, wie Hiob gewünscht habe, obwohl in menschlicher Gestalt und also entkleidet von seiner ihm sonst eigenthümlichen Majestät und Würde, damit Hiob nicht allzusehr in Verlegenheit gesetzt werden möchte.

*) Wenn die Juden dem Menschen 2 Seelen zutheilen, vergl. Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. 1. S. 887 ff., so mögen sie sich nur nicht auf Hiob 32, 8 berufen, wo sich Elihu wirklich die beyden höhern Seelen, die jene annehmen, namentlich beylegt. Denn eben die Rúach und die Neschamá — im Grunde Eins — waren ihm durch die unmittelbare Schöpfung, an welche er Cap. 33, 4 erinnert, zu Theil geworden, und gehören also zu seiner Individualität.

Es ist bereits oben erklärt worden, Hiob selbst habe dem Satan zu einer persönlichen Erscheinung als Engel des Lichts eine bestimmtere Veranlassung gegeben. Er hatte sich nehmlich Cap. 9, 32 — 45 beklagt, daß Gott kein Mensch sey, mit dem es sich rechten lasse, und daß es zwischen Gott und ihm keinen Mittler gebe, der den Streit entscheiden könnte, der die Strafe aufhören ließe und sich seiner Majestät entäußerte; er würde schon antworten, würde sich weiter nicht fürchten, wenn nehmlich ein solcher Schiedsmann erschiene. Offenbar liegt in dieser Aeußerung Hiobs der Wunsch, es möchte ein solcher Vermittler erscheinen, weßwegen auch mehrere von den alten Uebersetzern den 33ten Vers:

niemand ist, der zwischen uns entschied;
der vermittelte zwischen uns beyden,

als Wunsch ausgedrückt haben, nicht als ob sie eine andre Lesart vor sich gehabt hätten, sondern weil diese Klage jenen Wunsch so natürlich voraussetzt. Weiterhin hat er ihn freylich noch deutlicher ausgedrückt diesen Wunsch, nur daß er von vielen Auslegern und Uebersetzern verwischt worden ist. So Cap. 16, 20 und 21, wo er sich in der Stuhlmannischen Uebersetzung unverwischt erhalten hat. Hier sagt nehmlich Hiob:

Mein Auge weint zu Gott hinauf,
bis einer zwischen Mensch und Gott
und zwischen Freund und Freund entscheidet.

So konnte also Elihu allerdings versichern: nach deinem Wunsche bin ich anstatt Gottes da. — Die gleich darauf folgenden Worte:

Aus Erde ward auch ich gebildet.
Siehe, meine Majestät schrecket dich nicht,
und mein Gewicht fällt dir nicht schwer —

beziehen sich auf einen zweyten Wunsch Hiobs, daß nehmlich dieser Mittler oder auch Gott selbst, Cap. 13, 20. 21., wenn er mit ihm rechten wollte, ihn nicht durch seine Majestät schrecken möchte. Elihu will sagen: ich bin wie du aus Erde gebildet, und habe mich meiner Hoheit entäußert, bin Mensch geworden, wie du es bist, und du brauchst dich also nicht zu scheuen vor mir. Dein Wunsch: die Majestät dessen, der Gottes Sache gegen dich führt, möge dich nicht schrecken, nicht überwältigen, ist dir also ebenfalls gewähret worden. Hiermit läßt es sich recht wohl vereinigen, daß Elihu gewisse Merkmale seiner höhern übermenschlichen Würde an sich trug, wenn er auch nicht, weil er in menschlicher Gestalt war, die ganze Glorie jener himmlischen Wesen, für deren Eines er wollte gehalten seyn, vor Hiobs Augen enthüllen konnte. — Nun wissen wir zweyerley, von Elihu selbst belehret: 1) der El selbst ist er nicht; er ist nur 2) anstatt des El oder von Seiten Gottes da, wie sich Hiob gewünscht hatte.

Nach diesem weitschweifigen Vorworte kommt nun endlich der junge Prophet zur Sache.

8. Nun sprachst du vor meinen Ohren,
und den Schall der Worte vernahm ich:
9. Rein bin ich ohne Verbrechen,
bin lauter und habe keine Missethat.
10. Nur Vorwand fand er gegen mich,
hält mich für seinen Feind,
11. legt in den Block meine Füße,
lauert auf alle meine Schritte."

12. Hierin jedoch hast du Unrecht; antworte ich dir,
denn grösser ist Eloah, als der Mensch.
13. Warum haderst du mit ihm,
da er auf alle an ihn gerichtete Worte nichts erwiedert.
14. Denn Ein Mal redet Gott,
aber zum zweyten Male merket er nicht darauf.
(d. i. zum zweyten Male spricht er nicht, merkend auf das Gerede des Menschen.)
15. Im Traume nächtlichen Gesichts,
wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,
im Schlummer auf dem Lager:
16. da offenbart er sich den Menschen,
und bekräftigt ihre Warnungen,
17. abzubringen den Menschen von seinem Thun,
und daß er vom Uebermuthe den Mann befreye,
18. daß er entreisse seine Seele dem Untergange
und sein Leben dem Verderben.

Rosenmüller macht in seinen Scholien zum 9ten Vers die Bemerkung: haec quidem non totidem verbis dixerat Jobus, imo ipse se immundum et peccatorem agnovit erga Deum, in cujus judicio nemo justus reperiatur Cap. 9, 2. Man kann daher allerdings sagen, Elihu habe übertrieben, habe dem armen Dulder ein Bekenntniß in den Mund gelegt, mit welchem die angeführte Stelle im geraden Widerspruche steht. Wir wollen indeß annehmen, Hiob habe wirklich, was ihm von Elihu zur Last gelegt wird, ausgesagt: so liegt doch in seiner Aussage im Grunde nichts Anderes, als was Gott selbst von seinem Lieblinge erklärt hatte, daß er nehmlich wider Verschulden ins Unglück gestürzt worden sey. Vor der Hand erwidert

Elihu auf die angeführte Klage Hiobs weiter nichts, als: Gott ist größer, als der Mensch; er hält sich vielmehr blos bey dem Umstande auf, daß Hiob mit Gott rechten wollte. Dies, meinte er, könne zu nichts führen; Gott werde ihm auf alles sein Gerede nichts erwidern; er habe bereits alles Mögliche gethan, habe durch eine nächtliche Erscheinung und Zusprache die Bußpredigten, welche an ihn gehalten worden seyen, bekräftigt, habe durch fürchterliche körperliche Leiden ihn bekehren wollen, und versuche jetzt durch einen vermittelnden Engel ihn zu retten. Es ist übrigens von den Auslegern des Hiob bemerkt worden, daß Elihu V. 15 — 18 an jenes Orakel erinnert, welches in der Sache Hiobs an Eliphas ergangen war, und wenn er es auf Gott zurückführt, so wird man dies dem Charakter des Lügengeistes völlig gemäß finden. Er müßte doch auch in der That nicht klug gewesen seyn, wenn er den wahren Urheber des Nachtgesichtes genannt hätte. — Jetzt kommt Elihu auf das zweyte Mittel, dessen sich Gott zur Bekehrung des Sünders bedienen soll.

19. Auch wird er gestraft durch Schmerz auf seinem Lager,
durch steten Kampf in seinen Gliedern,
20. daß ihm ekelt vor Brot
und seinem Gaumen vor leckrer Speise.
21. Es schwindet sein Fleisch aus dem Anblick,
und es ragen hervor seine Gebeine, die man sonst nicht sah;
22. er nähert sich seinem Grabe
und sein Leben den Verderbern.
23. Ist für ihn ein Engel als Vermittler da,
Einer von Tausend,
zu verkünden dem Menschen seine Pflicht,

24. und erbarmet sich seiner und spricht: „befreye ihn
vom Grabe,
ich habe ein Lösegeld erhalten:“
25. so lebet sein Körper schöner auf, als in der Kindheit;
er kehret zurück in die Tage seiner Jugend;
26. er flehet zu Gott, der ihn gnädig aufnimmt,
und schaut des Angesicht mit Freuden,
der seine Gnade dem Menschen wieder schenkt,
27. wendet sich dann an die Menschen und spricht: „ge-
sündigt habe ich und das Recht gebeugt,
aber es ist mir nicht vergolten worden;
28. er hat mich errettet vom Grabe,
und mein Leben freut sich des Lichts.“
29. Siehe, Alles dies versuchet Gott
zwey oder drey Mal mit dem Manne,
30. daß er ihn zurückführe vom Rande des Grabes,
und erleuchte mit dem Lichte des Lebens.
31. Merke auf, Hiob, höre mich,
schweige, und ich will reden.
32. Weißt du etwas, so antworte mir,
rede, denn ich wünsche deine Begnadigung.
33. Wo nicht, so höre du mich schweigend,
und ich will dich Weisheit lehren.

Das zweyte Mittel also, welches Gott nach Elihu's Versicherung anwendet, einen hartnäckigen Verbrecher zu bekehren, besteht darin, daß er ihn auf ein hartes Krankenlager wirft und dadurch geneigter gemacht, den Rathschlägen eines vermittelnden Engels, der dem argen Sünder während seiner Krankheit erscheinet, Folge zu leisten und sich den Bedingungen, welche dieser an ihn macht, zu unterwerfen. Wenn nun die Krankheit, welche Elihu V.

19—21 erwähnt, offenbar die Krankheit ist, mit der Hiob in Versuchung geführet ward, so muß wohl auch der vermittelnde Engel in seiner Versuchungsgeschichte eben so gut, wie jenes Orakel und diese Krankheit, vorgekommen und die Bemerkung der Interpreten wahr seyn: singula admonitionis genera — per visionem nocturnam, per morbum, per internuntium divinum — in se expertus est Jobus. Ist dies wirklich der Fall und hat sich dem Hiob, während er noch an seiner schmählichen Krankheit darnieder lag, ein vermittelnder Engel gezeigt: wer anders, als Elihu, könnte dieser Engel gewesen seyn? Diese Identität des jungen Propheten mit dem vermittelnden Engel finden die Professoren Schnurrer und Rosenmüller so wahrscheinlich, daß sie eher annehmen, der Ausdruck: vermittelnder Engel, könne auch von einem bloßen Menschen gebraucht werden, als daß sie einräumen sollten, Elihu habe hiermit ein anderes, von sich verschiedenes Subject im Sinne gehabt, etwa den Erlöser, wie A. Schultens und die meisten ältern Ausleger annehmen, oder einen Engel, der nach Ilgen und Andern ein dem Satan entgegenstehendes Wesen unter den Himmlischen seyn soll. Wenn nun aber auf der einen Seite D. Stäudlin gewiß sehr richtig behauptet: „die Erklärung von einem Engel hat doch weit mehr für sich," auf der andern hingegen Schnurrer und Rosenmüller höchst wahrscheinlich annehmen, Elihu verstehe sich selbst unter diesem Vermittler: so sollte ich meinen, eine Erklärung, die beydes in sich vereinigt, die unter dem vermittelnden Engel an ein himmlisches Wesen denken läßt, für welches sich Elihu ausgiebt, habe mehr noch als Wahrscheinlichkeit für sich. Nehmen wir noch hinzu, wie deutlich sich Elihu auch schon vorher

anzunehmen, wären nicht die Worte: "ich habe ein Lösegeld gefunden, erhalten — mihi satisfactum est — im Munde des Engels zu befremdend gewesen. Sie haben indeß, von dem Engel in Elihu's Person gesprochen, einen recht guten Sinn, und können uns, wenn wir ihnen weiter nachdenken wollen, über die Absichten des jungen Propheten einiges Licht geben. Man sieht nehmlich aus diesen Worten, nicht umsonst will sich Elihu als fürbittender Engel für Hiob bey Gott verwenden; er will zu Gott sagen können: ich habe ein Lösegeld erhalten, will dieses Bekenntniß als einen Grund anführen, warum Hiob vom Grabe zu befreyen sey. Also ein Lösegeld für dessen Seele will er von Hiob haben, zu einem Preise soll sich dieser verstehn, wenn er sich vom Tode befreyt sehe, wenn er ins kräftige Jugendalter und zu einem neuen freudenvollen irdischen Daseyn wieder aufleben will. Hat sich nicht vielleicht Elihu irgendwo selbst erklärt, was er wohl unter diesem Lösegelde verstand, oder — denn dieß ist doch wohl einerley — unter welcher Bedingung er gesonnen war, sich für Hiob bey Gott zu verwenden? Er hat es allerdings, am deutlichsten vielleicht Cap. 36, 11 und 12 gethan, wo er mit offenbarer Rücksicht auf Hiob die Bedingung angiebt, unter welcher demselben, es versteht sich — auf seine Fürbitte, geholfen werden soll. Wenn sie hören und anbeten, sagt er hier, bringen sie ihre Tage zu im Glücke und ihre Jahre in Freuden; und wenn sie nicht hören, gehen sie zu Grunde und kommen um durch Unverstand. Hören sollte also Hiob und anbeten, dieß ist das Lösegeld für seine Seele, dieß der Preis, mit welchem er seine Genesung und sein voriges Glück dem Versucher abkaufen sollte. Wen sollte nun aber Hiob anbeten? Doch wohl keinen an-

dern, als den, der zu Gott wollte sagen können: mir ist ein Lösegeld geworden, welches Lösegeld ja eben, wie wir gesehen haben, im Gehorchen und Anbeten bestand. Wenn nun gleichwohl Elihu in unsrer Stelle, wo er sich ebenfalls über dieses Lösegeld herausläßt, die Worte braucht: er (d. i. derjenige, der begnadiget und vom Tode errettet zu seyn wünscht) flehet zu Gott, der ihn gnädig aufnimmt. und schauet deß Angesicht mit Freuden, der den Menschen begnadigt: so ist doch wohl offenbar, unter dem Gott, zu welchem Hiob flehen soll, muß er sich selbst, den Repräsentanten Gottes, verstehn; eine Verwechselung Gottes mit dem Engel Gottes, für welchen sich Elihu ausgiebt, die er sich weiterhin offenbar erlauben wird, und die dem alttestamentlichen Sprachgebrauche vollkommen gemäß ist. Man vergleiche nur, um bey einem der spätesten Bücher des A. T. und bey einer Stelle zu verweilen, die auch sonst mit dem Buche Hiob Aehnlichkeit hat, Zachar. 3, 1 und 2, wo der Engel Jehova's und Jehova selbst als Synonyme gebraucht werden. Warum hätte sich nicht auch Elihu, als angeblicher Engel Gottes, diese Verwechselung erlauben und geneigt seyn sollen, was er für Gott verlangt, als dessen Stellvertreter unterdessen in Empfang zu nehmen? So hätte er ja immer noch seinen Zweck erreicht; so hätte Hiob eben dadurch Gott ins Angesicht gesegnet, daß er vor Satan, dem vermeintlichen Repräsentanten Gottes, demuthsvoll anbetete. Hiob mochte auch mehr als zu gut verstehn, worauf es Elihu bey ihm eigentlich abgesehen hatte, und wenn ihn eine Arabische Tradition, die uns Rhessäus in vitis patrum aufbehalten hat, unter Andern auch zur Abgötterey versucht werden läßt, so legt sie ihm auf diese Versuchung die Ant-

wort in den Mund, die ich nach Spanheims histor. Iobi Cap. 10 §. 6 anführen muß: O rem execrabilem! Ego non habeo cum Deo Deum alium. Et si quemquam occiderit Deus, non valebit ullus pro vita ejus, nisi Deus altissimus; Worte, die, wenn sie Hiob nicht wirklich gesprochen hat, wenigstens ganz in seinem Geiste gesprochen sind, — vgl. Cap. 31, 26—28. — und immer so viel beweisen, daß die Meinung uralt ist, Hiob sey und zwar gerade so, wie es hier vorgestellt worden ist, von Elihu zur Abgötterey versucht worden.

Man übersehe übrigens das Bekenntniß nicht, welches Hiob nach Elihus Wunsche vor den Menschen ablegen soll. Er soll gestehn, gesündigt habe er und das Recht gebeugt, aber es sey ihm nicht vergolten worden; ein Geständniß, welches diesem Dulder nur Satan und seine Mithelfer ansinnen konnten. Nach dem Ausspruche Gottes hatte er wider Verschulden, nach dem Bekenntnisse aber, welches ihn Elihu so gern hätte ablegen hören, noch nicht nach Verschulden gelitten. So unbillig nun aber dieses Ansinnen an den frommen Hiob war, so muß man doch, wenigstens im Vergleiche mit dem Folgenden, gestehn, bis hierher sey Elihu nach seiner Art immer noch glimpflich mit demselben umgegangen. Er mochte hierzu seine guten Gründe haben, mochte glauben, bey diesem Anscheine von Mäßigung möge sich eher etwas ausrichten lassen. Aber als er sich getäuscht sah, als ihn Hiob, der sicher Unrath merken mochte, nicht einmahl einer Antwort würdigte, geschweige denn daß er sich bereitwillig hätte finden lassen, seine Genesung mit einem solchen Preise zu erkaufen: da stimmt er einen andern Ton an, und behandelt den Unglücklichen wie den ärgsten Ver-

brecher, und schimpft und flucht, daß er die Rolle völlig zu vergessen scheint, welche er zu spielen sich vorgenommen hätte. Wir müssen uns schon entschließen, den Nichtswürdigen weiter zu hören.

Cap. 34.

1. Drauf fuhr Elihu weiter fort;
2. Höret, ihr Weisen, meine Worte,
und, ihr Kenner, horchet auf mich.
3. Es prüfet ja das Ohr die Worte,
wie der Gaumen die Speise kostet.
4. Wir wollen die Sache erörtern,
wollen bey uns untersuchen, was wahr ist.
5. Nun sprach Hiob: „ich bin gerecht,
aber Gott hat mir mein Recht entzogen.
6. Bey meinem Rechte erscheine ich als Lügner,
unheilbar ist meine Wunde wider Verschulden."
7. Wer trinkt, wie Hiob, Lästerung wie Wasser,
8. und wandelt so mit Uebelthätern,
und schließt sich an Verruchte an?
9. Sprach er doch: „nichts frommt es dem Manne,
wenn er sich hält zu Gott."

Hier, wo Elihu die Behauptungen Hiobs wiederholt, um sie sodann zu widerlegen, wird vielleicht der schicklichste Ort seyn, zum bessern Verständnisse dieses und der folgenden Capitel, die Streitfrage, über welche im Buche Hiob für und wider verhandelt wird, mit deutlichen Worten anzugeben. Sie betraf, daß ich es kurz sage, die Vertheilung des Guten und Bösen, des Glückes und Unglückes auf dieser Erde. Hiob behauptete aus eigener und fremder Erfahrung, in Vertheilung desselben richte sich Gott keineswegs nach dem sittlichen Zustande des Men-

schen, so daß er äußeres Glück und Wohlseyn immer nur dem Guten, Unglück dagegen und Widerwärtigkeit immer nur dem Bösen zu Theil werden ließe, vielmehr trete nur allzuoft der entgegengesetzte Fall ein, daß nehmlich die Gottlosen äußerlich glücklich, die Frommen hingegen äußerlich unglücklich und zwar beyde bis an das Ende ihres Lebens seyen. Das Gegentheil von diesem allem behaupten seine drey Gegner nach einem damahls herrschenden Vorurtheile, in welchem sie durch das nächtliche Orakel bestärkt worden waren. Der Tugend, dieß war der Satz, auf den sie Alle bestanden, folgt Glück, dem Laster Unglück auf dem Fuße nach, und werde irgend ein Mensch von harten Unglücksfällen betroffen, so sey dieß ein sicheres Merkmahl, er habe sich schwer versündigt, habe wenigstens im Verborgenen abscheuliche Laster ausgeübt. Bessere sich der bestrafte Sünder, so höre auch das strafende Unglück auf, und werde in dem Grade wieder in Glück und Freude verwandelt, in welchem die wiederkehrende Tugend und Frömmigkeit des reuevollen Sünders zunehme und erstarke. Belege für diese Behauptungen Hiobs und seiner Gegner aus ihren gegenseitigen Reden werden nur darum nicht angeführt, weil, so viel mir bekannt ist, alle Ausleger des Buches, was den Inhalt der Wechselreden anbetrifft, einverstanden sind, und den streitigen Punkt gerade so bestimmen, wie er hier bestimmt worden ist.

Betraf nun aber die Streitfrage, welche von Hiob und seinen drey Gegnern behandelt wurde, diesen Gegenstand, und war bloß vom äußerlichen Glücke oder Unglücke und von den Bedingungen die Rede, unter denen dieses oder jenes von Gott ertheilet wird; so kann wohl

auch Elihu als Gegner Hiobs nichts Anders gegen ihn behauptet haben, als was bereits Eliphas, Bildad und Zophar nur mit andern Worten vertheidigt hatten. Denn wollte man sagen, er spreche von den Folgen der Tugend und des Lasters überhaupt, ohne sich gerade auf die Außenwelt und auf diese Erde einzuschränken: so würde sich dagegen einwenden lassen, Hiob habe weder eine ausgleichende Gerechtigkeit Gottes nach dem Tode — vergl. Cap. 19, 25—27 mit Cap. 28, 22. — noch auch eine gewisse innere Vergeltung in diesem Leben — vergl. Cap. 27, 8—10. — abgeleugnet. Wo wäre denn aber in den Reden Elihu's auch nur eine Spur, daß er von den Folgen der Tugend und des Lasters in einer so weiten Ausdehnung spreche? Alles deutet vielmehr darauf hin, er habe die Streitfrage genommen, wie sie von jedem, der an der Verhandlung Theil nehmen wollte, genommen werden mußte, ob nehmlich auf Tugend immer äußeres Glück, auf Laster immer äußeres Unglück folge oder nicht, und habe diese Frage gerade so, wie seine drey Miethlinge, nur in seiner eigenen Manier beantwortet.

So hätten also die Reden Elihu's gar nichts Eigenthümliches? So unterschiede er sich nur in Worten, nicht in Sachen von den drey übrigen Sprechern? ich antworte hierauf: so wenig sich die Reden der drey Gegner Hiobs von einander, was die Hauptsache anbetrifft, unterscheiden, eben so wenig zeichnen sich Elihu's Reden vor denen der drey Männer, was die Streitfrage anbelangt, durch Eigenthümlichkeiten aus. Er, wie sie, behauptet, dem Laster folge die Strafe auf dem Fuße nach; er, wie sie, schließt aus den schrecklichen Unglücksfällen, die Hiob betroffen hatten, auf schändliche Verbrechen, die

von ihm müßten begangen worden seyn; er, wie sie,
auf Buße und Sinnesänderung, und verspricht Ge
und Glück, wenn sich Hiob reuevoll an Gott ge
haben würde. Nur den Gott, an welchen sich Hio
den soll, bezeichnet Elihu näher, indem er ihn a
Geber jenes nächtlichen Orakels kenntlich macht; i
Bedingung, auf welche Hiob eingehen soll, giebt
stimmter an, und bietet alles Mögliche auf, sich
Augen des Geprüften als einen himmlischen Ges
und Stellvertreter Gottes zu beglaubigen, mit welc
wie mit Gott selbst, unterhandeln könnte. Die
wortung der streitigen Frage war ihm mehr Nebe
und ehe man sichs versieht, ist er wieder bey dem
ihm einzig am Herzen lag, daß er nehmlich Hiob
terte, reuevoll vor Gott anzubeten. Daß übrigen
nach der Aussage Elihu's geäußert haben soll, e
gerechte Sache und leide unschuldig, muß eingeräum
den, hat er es auch nicht gerade mit den Worten
die ihm Elihu in den Mund legt. Dieser ant
nun:

10. Drum höret mich, ihr Männer von Verstand:
Fern sey von Gott der Frevel,
und von dem Allmächtigen das Unrecht.

11. Denn nach seinen Handlungen vergilt er dem
schen,
und nach eines jeglichen Wandel läßt er ih
Theil werden.

12. Ja gewiß Gott verdammt nicht ohne Grund,
und der Allmächtige beuget nicht das Recht.

Diese Stelle ist es wahrscheinlich, welche, in
bindung mit einigen andern, die wir bald lesen we

zu dem günstigen Vorurtheile Veranlassung gegeben hat, das von Elihu's Vorträgen und Meynungen gefaßt worden ist. Und in der That, beym ersten Anblicke scheint es unwiderleglich zu seyn, was Elihu hier behauptet. Es klingt so Paulinisch: Gott vergilt dem Menschen nach seinen Werken; und wenn er vollends versichert, der Allmächtige beuge das Recht nicht: so scheint er offenbar die Wahrheit auf seiner Seite zu haben. Man bemerke indeß: nach dem Sprachgebrauche des Buches Hiob beuget Gott, wie wir schon aus unserer Stelle sehn, das Recht, wenn er einem Menschen nicht vergilt nach seinen Werken, wenn er ihm nicht die Schicksale zu Theil werden läßt, die der Mensch durch Gesinnung und Lebenswandel verdienet hat. Gerade so hatte Hiob diese Redensart genommen; er hatte Cap. 19, 6. erkläret, Gott thue ihm unrecht, und hatte sich zum Beweise auf die harten, unverdienten Schicksale berufen, die ihm beschieden waren. Dagegen bemerkt nun Elihu, Gott beuge nicht das Recht, Gott vergelte einem jeglichen nach seinen Werken, lasse ihn dasjenige finden, was sein Wandel werth ist. Kann dieß nun — als Antwort auf die Klage Hiobs — etwas anders bedeuten, als: Glück oder Unglück richte sich ganz nach dem innern moralischen Zustande des Menschen, und der äußerlich Glückliche müsse auch immer ein moralisch guter Mensch, der äußerlich Unglückliche hingegen um so größerer Bösewicht seyn, je härter ihn die Schläge des Schicksals in der Außenwelt treffen? Aber auch abgesehn davon, daß Elihu's Worte als Widerlegung der Klage Hiobs unmöglich etwas Anderes bedeuten können: hat er sich nicht noch in diesem Capitel selbst erklärt, wie er verstanden seyn wollte? hat er nicht die Vergeltung böser Werke V. 25 und 26

mit Ausdrücken beschrieben, die es deutlich beweis
nicht an eine innere oder jenseitige Vergeltung, sonde
an äußeres Unglück, das den sündhaften Menschen hier
trifft, habe er bey jenen Worten gedacht? Man höre n
wie nach seiner Meynung Gott den Lasterhaften nach
ren Werken vergilt: weil er ihre Thaten kennt, se
det er Unglück, und sie werden zermalm
darum daß sie Frevler sind, schlägt er sie vor All
Augen. Ist in dieser Stelle, so wie in vielen ande
wo er das Elend des Lasterhaften beschreibt, nicht offen
von Unglück, von Strafen die Rede, welche in die Au
fallen und gleichsam, wie das vermeyntliche Strafgeri
Gottes an Hiob, vor aller Welt ertheilet werden! M
gen daher die Worte des 10ten bis 12ten Verses noch
wahr scheinen: ihrem eigentlichen Sinne nach sind sie nic
weniger, als Paulinisch, enthalten sie vielmehr eine hö
beleidigende Unwahrheit, die über Alle den Stab bri
welche wider Verschulden von harten Unglücksfällen he
gesucht werden. — Hören wir nun den Lügengeist wei

13. Wer bestellte ihn über die Erde,
und wer schuf den ganzen Erdkreis?
14. Wenn er seinen Sinn darauf richtete,
den von ihm ertheilten Lebensgeist und Athem an
zu nehmen:
15. erblassen würde dann das Sterbliche allzumahl,
und der Mensch zu Staube werden.
16. Hast du Verstand, so höre dieß,
vernimm den Schall meiner Worte.
17. Kann auch, wer das Recht haßt, regieren,
und willst du den Mächtigen verdammen?

18. Sagt er nicht zum Könige: Bösewicht,
Frevler zu den Fürsten?

19. Er, der nicht ansieht die Person der Fürsten,
und nicht achtet den Vornehmen vor dem Geringen,
denn das Werk seiner Hände sind sie Alle.

Als unumschränkter Herr der Erde könnte Gott, dieß ist Elihu's Meynung nach vorstehenden Versen, noch ganz anders mit den Menschen verfahren, könnte sie, wenn's ihm in den Sinn käme, Alle auf einmahl zu Grunde gehen lassen. Dieß thue er indeß nicht; er richte sich vielmehr ganz nach ihren Werken, so daß er nur auf Sünde und Laster strafendes Unglück folgen lasse und zwar mit einer Unpartheylichkeit, die auch den König und die Fürsten nicht verschone; denn er mache keinen Unterschied zwischen den Hohen und Niedrigen, weil sie ja alle das Werk seiner Hände seyen. Man sieht, in diesem Zusammenhange handelt der 19te Vers schlechterdings nur von der Unpartheylichkeit, nach welcher Gott äußeres Glück über Hohe und Niedrige verhängen soll, sobald die Einen oder die Andern von seinen Wegen abgewichen und zu Sünde und Laster übergegangen sind, und erst gewaltsam herausreißen aus seinen Umgebungen muß man diesen so oft falsch gedeuteten Vers, muß ihn moralisch interpretiren, wenn er einen gotteswürdigen Sinn erhalten soll. — Nun führt Elihu göttliche Strafgerichte nebst ihren Veranlassungen an, nicht ohne Rücksicht auf Hiobs Unglücksfälle.

20. Augenblicklich sterben sie,
und um Mitternacht wanket das Volk und verschwindet,
und verstoßen wird der Mächtige ohne menschliches Zuthun.

21. Denn seine Augen sind auf die Wege des Menschen
gerichtet,
und alle seine Schritte siehet er.
22. Da ist kein Dunkel und keine Nacht,
wo sich verbürgen die Uebelthäter.
23. Nicht erst lange beachtet er den Mann,
der mit ihm rechten will.
24. Er stürzet den Mächtigen ohne Untersuchung,
und setzet Andere an ihre Stelle.
25. Weil er ihre Thaten kennt,
sendet er Unglück, und sie werden zermalmet.
26. Darum, daß sie Frevler sind,
schlägt er sie vor Aller Augen;
27. weil sie von ihm wichen,
und seine Wege nicht erkannten.
28. Ueber einen Jeglichen derselben läßt er das Ge-
schrey des Armen kommen,
denn das Geschrey der Elenden höret er.
29. Beglücket er, wer will verdammen,
wer schauen ihn, wenn er sein Antlitz birgt
dem Volke wie dem Menschen,
30. auf daß nicht herrsche der ruchlose Mensch,
nicht ins Verderben bringe das Volk.
31. Denn spricht er auch zu Gott: „ich hab' gebüßet,
will nicht mehr Böses thun;
32. was ich nicht einseh', lehre mich,
wenn Unrecht ich begangen hab', will ichs nicht
wieder thun."
33. Nach deinem Wahne soll er dir vergelten,
daß du, nicht er, verwerfest und erwählest,
und, was du weißest, reden dürfest.

34. Verständge Männer sagen,
und der Weise stimmt mir bey:
35. Hiob redet unverständig,
und seine Worte sind nicht klug.

So schwierig dieser Abschnitt ist, bey dessen Uebersetzung ich Herrn Rosenmüller gefolget bin; so sieht man doch, Hiob war es, den Elihu bey den angeführten Vergeltungen böser Werke hauptsächlich vor Augen hatte, und auf welchen alle seine Wortpfeile gerichtet sind. Er war der Mächtige, der verstoßen ward ohne menschliches Zuthun, der geheime Uebelthäter, den keine Nacht verbergen konnte u. s. w. der durchaus nicht zu Gott sagen wollte: ich hab' gebüßet, will nicht mehr Böses thun; was ich nicht einseh', lehre mich, wenn Unrecht ich begangen hab', will ichs nicht wieder thun. Merkwürdig sind in diesem Bekenntnisse die Worte; was ich nicht einseh', lehre mich — als ob das Bekenntniß vor einem Gott, der sich zur Belehrung herablassen will, gesprochen werden sollte. Als in der Folge Gott selbst aus einem Wetter mit Hiob sprach, braucht dieser wirklich die Worte: ich will dich fragen, lehre mich; nur von dem lehrfertigen Repräsentanten Gottes mochte sich Hiob durchaus nicht aufklären lassen. Daß nun aber der ganze vorstehende Abschnitt auf Hiob berechnet sey, sieht man deutlich aus der Wendung, welche Elihu in den Worten nimmt: „nach deinem Wahne soll er dir vergelten," welche Worte voraussetzen, daß die Vergeltungen, die im Vorhergehenden angeführt werden, nicht nach dem Geschmacke Hiobs waren, und also doch an ihm müssen ausgeübt worden seyn. Warum wollten wir auch Bedenken tragen, sämmtliche Schimpfreden aus dem Munde Elihu's, wenn gleich in der dritten

Person und in der Mehrzahl gesprochen, auf Hiob zu deuten, da ja bereits erklärt worden ist, Hiob trinke Lästerung wie Wasser, und wandle mit Uebelthätern, und schliesst sich an Verruchte an. — Die ganze Rede beschliesst endlich Elihu mit einem kräftigen Fluche, der allein schon sein teuflisches Herz verrathen könnte.

36. Mein Vater, geprüfet werde Hiob bis in Ewigkeit, weil er antwortete wie Verbrecher.

37. Denn er häuft auf Sünde Missethat, schlägt höhnend in die Hände unter uns, und schwatzet gegen Gott.

Hier giebt sich Elihu abermals als Eines von den Kindern oder Söhnen Gottes zu erkennen, indem er Gott ohne alle Umstände seinen Vater nennt; eine Vertraulichkeit, die sich nach den Begriffen jener Zeit wohl nur die Himmlischen erlauben durften, welche als Kinder oder Söhne Gottes hierzu berechtigt waren. Die Ausleger haben es gefühlt, wie unschicklich diese Anrede an Gott in dem Munde eines gewöhnlichen, noch darzu jungen Menschen sey, und wie wenig sie den Sprachgebrauch des A. T. für sich habe. Denkt man aber in Elihu an ein höheres himmlisches Wesen, wofür er sich bereits deutlich genug ausgegeben hat: so kann man diese Vertraulichkeit des angeblichen Gotteskindes gegen seinen Vater keineswegs befremdend finden. Wer möchte auch das allbekannte Wort „Vater“ einem erfundenen, völlig unbekannten Worte weichen lassen, und mit den neusten Auslegern übersetzen: mein Wunsch ist, daß Hiob geprüfet werde u. s. w.

Mit dem Charakter eines Kindes Gottes, das im vertraulichen Tone zu seinem himmlischen Vater redet,

steht nun aber freylich der teuflische Wunsch, Hiob möge bis in Ewigkeit so fortgeprüft werden, in einem auffallenden Widerspruche. Man übersehe nur im Geiste die unbeschreiblichen Leiden dieses so hart geprüften Dulders, und wende sodann den Blick, und schaue in das Herz hinein, welches sich in diesem Wunsche aufgethan hat, und nenne mir dieses Herz!

Cap. 35, 1—8.

1. Drauf fuhr Elihu weiter fort:
2. Hältst du für Recht, daß du sprachst,
du habest gerechtere Sache, als Gott,
3. daß du sprichst: was frommt,
was nützt mir meine Frömmigkeit mehr, als meine Sünde?
4. Ich will dir und deines Gleichen darauf antworten!
5. Blicke den Himmel an und sieh,
Und schau zu den Wolken, sie sind zu hoch für dich.
6. Sündigst du, was thust du ihm,
und häufen sich deine Missethaten, was schadest du ihm?
7. Bist du fromm, was giebst du ihm,
oder was empfängt er aus deiner Hand?
8. Einem Manne, wie du bist, schadet sein Frevel,
und dem Menschen nützet seine Frömmigkeit.

Hiob hatte, namentlich im 21sten Capitel, behauptet, den Gottlosen gehe es wohl auf der Erde, und nicht nur im Leben hätten sie sich eines ungestörten Glückes zu erfreun, sondern auch sterbend noch müßten sie wegen ihres leichten Todes glücklich gepriesen werden. Hiermit war nun freylich zugleich behauptet, daß Tugend so wenig immer mit Glück, Laster mit Unglück verbunden sey, daß

vielmehr in der Regel, denn Ausnahmen wird wohl auch Hiob zugestanden haben, sogar der entgegengesetzte Fall eintrete, oder daß es wenigstens, hinsichtlich des äußerlichen Glückes, völlig gleichgültig sey, ob sich jemand der Tugend oder dem Laster ergeben habe. In so fern kann man es keinesweges Chikane nennen, wenn Elihu im Vorstehenden dem Hiob die Frage in den Mund legt: was nützt mir meine Frömmigkeit mehr, als meine Sünde? Und wie beantwortet er diese Frage? Dem Menschen, dies ist es, was Elihu hierauf zu erwiedern hat, müsse allerdings seine Frömmigkeit nützen, sein Frevel schaden, weil ja Gott weder aus jener Nutzen ziehe, noch auch durch diesen in Schaden gebracht werden könne. Er meint also, irgend jemandem, entweder Gott oder dem Menschen, müsse die Tugend Nutzen, das Laster Schaden bringen; da nun das Erstere anzunehmen thöricht sey: so müsse nothwendig das Letztere Statt finden, so müsse Tugend dem Menschen dadurch nützen, Sünde dagegen ihm dadurch schaden, daß sich mit jener Glück, mit dieser Unglück für den Menschen verbinde. Denn daß Elihu nur dies beweisen, nur die Nothwendigkeit der Verbindung des Glückes mit der Tugend, des Unglücks mit dem Laster darthun wollte, lehrt nicht nur die Beschaffenheit der Streitfrage überhaupt, nach welcher gegen Hiob etwas Anderes gar nicht behauptet werden konnte, sondern auch der Umstand, daß derselbe Gedanke bereits von Eliphas, und zwar gerade als Antwort auf die entgegengesetzte Behauptung Hiobs, zur Sprache gebracht worden ist. Eliphas erwiedert nehmlich auf dasjenige, was Hiob im 21 Capitel behauptet hatte, im zweyten und dritten Vers des 22ten Capitels;

Hat Gott denn von dem Menschen Nutzen?
Der Gute nützt ja doch sich selbst.
Hilfts dem Allmächtigen, wenn fromm du bist?
Bringts ihm Gewinn, wenn du unsträflich wandelst?"

Wer sieht nicht, daß es Ein Gedanke ist, der hier von Eliphas und dort von Elihu nur mit dem Unterschiede vorgetragen wird, daß ihn dieser durch den Gegensatz erweitert. Ist es nun aber offenbar, daß Eliphas im 22ten Capitel gegen Hiob beweisen will, Tugend müsse dem Menschen Glück bringen, weil ja Gott keinen Nutzen von ihr habe, und eben darum müsse sich Hiob, weil er so unglücklich sey, schwer versündigt haben; so kann wohl auch Elihu nichts Anderes, als Eliphas, er muß vielmehr dasselbe und also dasjenige haben sagen wollen, was hier als Sinn seiner Worte angegeben ward.

9. Freylich schreit man über Gewaltthätigkeit,
man ruft um Hülfe unter dem Drucke der Mächtigen;
10. aber keiner spricht: „wo ist Gott, mein Schöpfer,
der Orakel giebt in der Nacht,
11. der uns verständiger macht, als die Thiere der Erde,
und weiser, als die Vögel des Himmels."

Mit der Redensart des 10ten Verses: „Gesänge geben," vergleiche ich das bekannte: „Stimme geben." So wie nun Letzteres heißt: Stimme von sich geben, von sich hören lassen, — so muß wohl auch jenes „Gesänge von sich geben, sich singend vernehmen lassen" bedeuten. Dem Sinne nach konnte übersetzt werden: der Orakel giebt in der Nacht, weil wenigstens jenes nächtliche Orakel, welches dem Themaniten Eliphas gegeben worden war, und worauf hier Elihu vorzügliche Rücksicht nimmt, gesangartig und melodisch scheint vorgetragen worden zu

4. Gewiß — nicht Trug sind meine Worte,
ein Vollkommner an Weisheit spricht mit dir.

In den Worten des 2ten Verses: „nam adhuc Deo sunt sermones“ erklärt Rosenmüller das Deo sehr richtig durch mihi; denn niemanden anders, als sich selbst, den Repräsentanten Gottes, versteht Elihu unter dem Eloah, der noch Worte hatte, noch zu sprechen wußte. Unter seinem Schöpfer, dem er Recht verleihen wollte, konnte er wiederum recht füglich sich selbst verstehn, da er seine eigne Schöpfung und wenigstens dem höhern inwohnenden Geiste nach ein Product seiner selbst war. Die Versicherung des 4ten Verses endlich mochte freylich für Hiob nichts weniger, als überflüssig seyn, wird aber als ein verdächtiges Selbstlob kaum etwas Anderes bey ihm, als tiefere Verachtung, bewirkt haben.

5. Siehe, Gott ist groß, und verwirft keinen (Gerechten),
groß an Kraft des Verstandes.
6. Er beglücket nicht den Frevler,
und verleihet Recht den Unterdrückten.
7. Er zieht nicht seine Augen vom Gerechten ab,
und die Könige auf dem Throne, —
er setzet sie ein auf immer, daß sie erhöhet bleiben.
8. Und wenn Gebundene mit Fesseln
gefangen sind in den Schlingen des Trübsals:
9. so zeigt er ihnen ihre Werke,
und daß ihre Verbrechen gewaltig sind,
10. und öffnet ihnen das Ohr zur Lehre
und warnt, daß sie umkehren vom Frevel.
11. Wenn sie hören und anbeten,
bringen sie ihre Tage zu im Glücke und ihre Jahre in Freuden;

12. und wenn sie nicht hören,
gehen sie zu Grunde, und kommen um durch Unverstand.
13. Ja, die Ruchlosen häufen sich selbst den Zorn,
sie rufen nicht, wenn er sie fesselt.
14. Darum sterben sie im Jugendalter,
früh entseelt, wie Wollüstlinge.
15. Er rettet den Armen aus seiner Noth,
und öffnet ihnen durch Leiden das Ohr.

Unter denen Gebundenen mit Fesseln, von den im 8ten Verse und den folgenden die Rede ist, denkt man sich gewöhnlich aus dem 7ten Verse die Gerechten, welche wider Verschulden in Noth und Trübsal gerathen sind. Ueberlegt man indeß, daß von Menschen die Rede ist, deren Verbrechen gewaltig sind, und die gewarnt werden, daß sie umkehren vom Frevel: so sieht man leicht, Gerechte d. i. Unschuldige können dieß unmöglich seyn. Man supplire vielmehr aus dem 7ten Verse die Könige, welche, wenn sie fromm sind, von Gott auf ihren Thronen geschützet werden, deren Verbrechen aber, nach Elihu's Meynung, gewaltig seyn müssen, wenn sie in Schlingen des Trübsals gefangen d. i. wenn sie unglücklich sind. Es versteht sich, unter diesen Königen hat man vorzüglich an Hiob zu denken, der, wenn er auch nicht den Namen eines Königs führte, sich wenigstens mit Königen vergleichen konnte. Cap. 29, 25. Alles Andre paßt ganz auf ihn; ihm wurde das Ohr zur Lehre geöffnet; er wurde durch jenes nächtliche Orakel gewarnt, daß er umkehren möchte vom Frevel, daß er hörte und anbetete. Er war aber auch der Ruchlose, der durchaus nicht rufen, sich um keinen Preis an den Geber des nächtlichen Orakels wenden wollte, als ihn Satan fesselte mit den Schlingen des

Trübsals. — Jetzt wendet sich Elihu namentlich an Hiob, und geht sodann zu einer Schilderung der Grösse und Herrlichkeit Gottes über. Man vergleiche die folgende Bemerkung.

16. Auch dich hätte er herausgeführt aus dem Drangsal auf weiten unbeengten Raum,
und deine Tafel triefte von Fett.
17. Aber die Sache des Frevlers machtest du zu der deinigen,
drum folgen Sache und Urtheil auf einander.
18. Denn sein Zorn ist es, daß er dich nicht herausführt aus dem Verderben,
welches ein großes Lösegeld von dir nicht wenden kann.
19. Sollte er erwägen deinen Reichthum?
Nicht Gold, nicht Kraft erwäget er.
20. Sehne dich nicht nach jener Nacht,
wo Völker untergehn.
21. Hüte dich, umher zu schaun nach Frevel,
denn diesen zogst du dem Trübsal vor.
22. Siehe, Gott ist erhaben in seiner Kraft,
wer ist, wie er, ein Herrscher?
23. Wer straft ihn ob seines Thuns,
und wer spricht: du übest Unrecht?
24. Bedenke, erheben sollst du sein Strafgericht (womit er dich heimgesucht hat),
welches besingen die Menschen.
25. Jedermann freut sich deß,
man schaut es aus der Ferne.
26. Siehe, Gott ist zu groß, als daß wir ihn durchschauten,
die Zahl seiner Jahre ist unerforschlich.

In diesem und dem folgenden Capitel spricht Elihu viel von Gottes Hoheit und Größe, welche sich namentlich in den Naturerscheinungen offenbaret. Hiob hatte nehmlich, besonders im 9ten Capitel, die Größe Gottes geschildert, um den Beweis zu führen, daß es sich mit einem solchen Wesen nicht rechten lasse, und daß er bey aller Unschuld, wenn ihn Gott vor Gerichte ziehen wollte, auf Tausend nicht Eins würde antworten können. Dagegen beruft sich nun Elihu ebenfalls auf die Größe Gottes, setzt sie aber mit seiner Gerechtigkeit in die genauste Verbindung, und behauptet, Gott sey zu groß, als daß er nicht einem jeden nach seinen Werken vergelten, als daß er sich nicht aller Mittel, welche ihm seine Größe darbietet, zur Bestrafung des Bösen bedienen sollte. So bediene er sich des Blitzes, der an dem Freunde Gottes unschädlich vorüber gehen soll, den Sünder zu bestrafen; so sey das Donnerwetter, je nachdem sich die Menschen betragen haben, entweder eine Geißel oder auch eine Wohlthat für dieselben. Man sieht aus diesen Beyspielen, welche Elihu am Schlusse dieses Capitels und im 12ten und 13ten Verse des folgenden anführt, daß er sich gleich bleibt, und daß er auch dasjenige äußerliche Unglück, welches furchtbare Naturerscheinungen anrichten, für Strafe Gottes an denjenigen Menschen hält, die vom Blitze u. s. w. beschädigt werden.

27. Hat er die Wassertropfen aufgezogen,
so ergießen sie Regen aus Nebel,

28. welchen (Regen) die Wolken fließen lassen,
niederträufeln auf viele Menschen.

29. Versteht man auch die Ausspannung der Wolken,
das Krachen seiner Wohnung?

30. Siehe, er verbreitet um sich her sein Licht,
und erleuchtet den Grund des Meeres.
31. Ja, hiermit richtet er die Völker,
spendet er Nahrung aus in Fülle.
32. Seine Hände bedeckt das Licht (d. i. er nimmt den
Blitz in seine Hände),
und er beauftragt ihn gegen seinen Feind,
33. zeigt ihm dagegen seinen Freund an,
das Vieh, ja selbst die Pflanze.

Ohne mein Erinnern wird man bey dieser Stelle an das Feuer Gottes denken, welches nach Capitel 1, 16 vom Himmel fiel, Hiobs Schafe mit ihren Hirten zu vernichten. Es war, wie Elihu zu verstehen giebt, gegen Hiob, diesen argen Feind Gottes, beauftragt worden.

Cap. 37.

1. Ja, darob bebt mein Herz,
und springt von seiner Stelle auf,
2. Horcht auf das Toben seiner Stimme,
und auf das Brüllen, welches aus seinem Munde
geht.
3. Unter dem ganzen Himmel läßt er es erschallen,
läßt leuchten sein Licht auf den Säumen der Erde.
4. Hintendrein dröhnt die Stimme,
donnert er mit majestätischer Stimme,
und zaudert nicht mit seinem Donner,
es läßt sich hören seine Stimme.
5. Es donnert Gott mit seiner Stimme wunderbar,
der Großes thut, und wir verstehen's nicht.
6. Denn zum Schnee sagt er: fall zur Erde,
zum Regenschauer und zum Regenguß.

7. Jedes Menschen Hand versiegelt er,
daß ihn erkennen alle seine Menschen.
8. Da geht das Wild zur Höhle,
und ruht in seinen Lagern.
9. Aus dem Gemache des Südens kommt der Sturm,
und vom Norden her die Kälte.
10. Vom Hauche Gottes entstehet Eis,
und breites Wasser wird zum Spiegel.
11. Wiederum vertreibet Heiterkeit den Nebel,
zerstreut die Wolke seines Lichts (die leuchtende, blitzende Wolke).
12. Und er läßt sie (die Wolken seines Lichts) sich wenden ringsumher nach seiner Leitung,
damit sie ausführen, was immer er verfügt über das Erdenrund.
13. Bald zur Geißel, bald für seine Erde,
bald zum Wohlthun läßt er's geschehn.
14. Höre es (sein Donnern), Hiob,
stehe und betrachte Gottes Wunder.
15. Weißt du, wenn sie Eloah sich vornimmt,
und strahlen läßt das Licht seiner Wolke?
16. Weißt du die Schwingungen der Wolke,
die Wunder des Allweisen?
17. Warum deine Kleider warm sind;
wenn schwül die Erde ruht vom Südwind?
18. Breitest du aus, wie er, den Aether,
der fest ist wie ein gegossener Spiegel?
19. Laß uns wissen, was wir ihm sagen sollen,
nichts brächten wir vor aus Unverstand.
20. Wird's ihm erzählet, wenn ich rede,
wenn einer spricht, den er zu Grunde richtet?

21. Nun sieht man nicht das Licht, welches am Aether glänzet,
bis der Wind wehet, und ihn reiniget.
22. Von Mitternacht kommt Goldglanz,
Eloah's wunderbarer Schmuck.

Das Sturmwetter, aus welchem Gott mit Hiob sprach, hatte sich nun genähert; der Himmel war mit Gewitterwolken umwölkt und das Sonnenlicht aus den Augen der Menschen verschwunden; Blitze erleuchteten die verdunkelte Gegend und Donner rollten, während vom Norden her Goldglanz den Himmel röthete zu einer prachtvollen Erscheinung Gottes, der, wie wir aus Ezechiel 1, 4 wissen, von Mitternacht her zu erscheinen pflegte.

23. Den Allmächtigen fassen wir nicht;
er ist groß an Kraft und Gericht,
und viel zu gerecht, als daß er (wider Verschulden) betrüben sollte.
24. Darum fürchten ihn die Menschen,
es sieht ihn auch der Weiseste nicht.

Noch in seinen letzten Worten drückt Elihu den Hauptgedanken seiner Reden aus, daß nehmlich Gott nicht wider Verschulden die Menschen betrübe, und das sich also Hiob der so schmerzlich betrübt worden war, schwer an Gott versündigt haben müsse.

Fassen wir den Inhalt der sämmtlichen Reden Elihu's noch ein Mal ins Auge, und ist die Ansicht, welche der Verfasser dieser Schrift von derselben genommen hat, durch vorstehende Erörterungen bewähret worden: so gelangen wir zu folgenden Resultaten:

1. Elihu ist, seinen unzweydeutigen Aeußerungen zu Folge, ein höheres himmlisches Wesen in mensch-

licher Gestalt; er ist einer von den Söhnen Gottes, welche im ersten und zweyten Capitel erwähnt werden, ein Engel des Lichts, der sich zum Vermittler zwischen Gott und Hiob aufwirft, in der angenommenen Hülle eines irdischen Jünglings.

2. Seine Reden dagegen sind — Teufelswort, sind Commentar zu jenem nächtlichen Orakel, und beschäftigen sich ganz mit Vertheidigung der groben Lüge: je unglücklicher der Mensch ist, desto trauriger müsse es um seinen sittlichen Zustand stehn, und eben deswegen müsse Hiob, weil er vom Unglück so schrecklich heimgesucht worden sey, die abscheulichsten Sünden begangen und das ruchloseste Leben geführt haben.

3. Der Hauptzweck seiner Erscheinung ist, dem armen Dulder, der dem sichersten qualvollsten Tode entgegensieht, ein Mittel vorzuschlagen, wodurch er sich vom Tode soll loskaufen und in den Wiederbesitz seiner vorigen Gesundheit, seines ehemaligen Glückes zurück versetzen können. Fragen soll nehmlich Hiob, dieß ist das vorgeschlagene Mittel, nach dem Gotte der Nacht, suchen und anbeten soll er den Geber des nächtlichen Orakels, rufen soll er zu dem, der sich geoffenbaret, der ihm das Ohr zur Lehre geöffnet hatte und durch seinen Repräsentanten auf halbem Wege entgegen gekommen war. Kurz — Elihu ist das Werkzeug, wodurch Hiob zur Abgötterey verführt und also versucht werden sollte, Gott ins Angesicht zu segnen; eine Versuchung, die des Satans in diesem Falle würdig genug war, und ihn wohl

veranlassen konnte, als Engel des Lichts in der Person des jungen Elihu zu erscheinen.

Hat es nun aber mit diesen Resultaten seine Richtigkeit, und beabsichtigte Elihu wirklich, was ihm hier ist Schuld gegeben worden: so zeigt sich, daß ich dies gelegentlich bemerke, zwischen der dritten Versuchung Hiobs, welche Elihu vollendet, und dem dritten Hauptacte in der Versuchungsgeschichte Jesu eine auffallende Aehnlichkeit. So wie nehmlich hier der Versucher zu Jesu sprach: dies alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest: so würde auch Elihu, wenn er sich hätte kurz fassen wollen, zu Hiob haben sagen können: dies Alles, Gesundheit nehmlich und voriges Glück, will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest. Ueberhaupt aber könnte man die ganze Versuchungsgeschichte Jesu das Buch Hiob im Kleinen nennen, indem zwischen beyden eine große Aehnlichkeit Statt findet, die vielleicht nur nicht auf den ersten Anblick und bey den gewöhnlichen Erklärungen wahrgenommen wird. Es wäre auch in der That befremdend, wenn derjenige, der versucht ward allenthalben, gleichwie wir, nicht auf eine ähnliche Art, wie einst der durch seine Versuchungsgeschichte so berühmt gewordene Hiob, geprüft geworden wäre. Verhält sich aber dies wirklich so, und ist, was freylich hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden konnte, die Versuchungsgeschichte des Herrn das Buch Hiob im Kleinen: so wirft der dritte Hauptact in jener auf die dritte Versuchung Hiobs gerade dasjenige Licht, in welchem wir sie so eben betrachtet haben.

Noch sey es mir erlaubt, zur Rechtfertigung des Urtheils, welches in dieser Schrift über Elihu und seine Reden gefällt worden ist, aus dem Buche Hiob selbst das

stillschweigende Zeugniß des Verfassers und die laute Erklärung Gottes anzuführen. Ich berufe mich also

1. auf das Stillschweigen, welches der Verfasser des Buches Hiob im Prologe sowohl als im Epiloge über die Person des Elihu beobachtet. Wäre Elihu Freund Hiobs und vom Anfange des gegenseitigen Wortkampfes her gegenwärtig gewesen, wie es Eliphas, Bildad und Zophar waren: so müßte er nothwendig, wie die übrigen, im Prologe genannt und als eine der anwesenden, weiterhin mitsprechenden Personen aufgeführt werden. Erschien er aber erst gegen das Ende der Reden Hiobs, so konnte er natürlich im Prologe, der die Versuchungsgeschichte nur bis zur Ankunft und dem siebentägigen Schweigen der drey Freunde fortführt, nicht genannt und den Lesern als gegenwärtig bekannt gemacht werden. Wollte jemand sagen, hieraus folge immer nur, daß er — ein gewöhnlicher menschlicher Disputator — später, als die übrigen, und während ihrer gegenseitigen Verhandlungen angekommen sey: so würde das Stillschweigen über ihn, welches auch im Epiloge beobachtet wird, ein unauflösliches Räthsel bleiben. War nehmlich Elihu Freund Hiobs und gewöhnlicher menschlicher Theilnehmer an dem Streite, wie jene Dreye: so mußte er in jedem Falle, mochte er nun, wie einige wollen, mit den Dreyen geirrt, oder, nach Andern, wie Hiob recht geredet haben, im Epiloge von Gott entweder gelobt, wie Hiob, oder getadelt, wie die Freunde, und zu jenem Entsündigungsopfer angehalten werden. War es aber der Satan

selbst, der als Engel des Lichts in der Person des Elihu gesprochen hatte: so würde das Geheimniß des Himmels, welches nun einmal für Hiob und seine Gegner Geheimniß bleiben sollte, bekannt geworden seyn, wenn Gott hier erklärt hätte: Hiob ist ein Mann fromm und gut, gottesfürchtig und entfernt vom Bösen, und noch immer behauptet er sich bey seiner Frömmigkeit ungeachtet du mich verleitet hast, ihn wider Verschulden zu verderben und deinen Versuchungen Preis zu geben. Eine solche Erklärung gehörte in den Rath der Himmlischen, und erst wenn es dem Verfasser des Buches Hiob gefallen hätte, seine Leser noch einmal dorthin am Schluße des Ganzen zu versetzen, würden wir sie vernommen haben. Aber wozu dies? — Die Leser wissen ohnehin, daß Hiob alle Versuchungen wacker bestanden, und erfahren Cap. 42, 7 daß er im Vergleiche mit seinen Gegnern recht geredet hat. Und was Elihu anbetrifft, — so war er schon gerichtet. Man bemerke nehmlich

2. Gott eröffnet seinen Vortrag an Hiob mit den Worten: wer ist es, der meinen Rath verdunkelt mit Reden ohne Weisheit? Diese Worte müssen nothwendig auf Elihu, der so eben sprach, und dürfen keineswegs auf Hiob, der längst ausgesprochen hatte, bezogen werden. Nicht einmal die Grammatik verstattet die Beziehung dieser Worte auf Hiob; denn da sie von einer dritten Person sprechen, so können sie grammatisch auf Hiob, der sogleich in der zweyten Person angeredet wird, nicht bezogen werden. Mit dem schnellen Personenwech-

sel z. B. im 21ten Capitel hat es eine ganz andre Bewandtniß. Hiob bezog auch diese Worte gar nicht auf sich, er würde sonst Cap. 42, 3, wo er sie wiederholte, haben sagen müssen: wer war ich, der deinen Rath verdunkelte mit Worten ohne Weisheit; er sagt dagegen ebenfalls in der dritten Person: wer war es u. s. w. Wie hätte sich auch Gott widersprochen, wenn er hier erklärte, Hiob habe seinen Rath mit Worten ohne Weisheit verdunkelt, da er 42, 7 den Ausspruch thut: Hiob hat recht geredet! — Man erwäge übrigens, wie beschämend für Elihu, der sich einen vollendeten Weisen genannt hatte, dieses eben so kurze als treffende Urtheil Gottes war.

3. Den Hauptgedanken, daß nehmlich Tugend dem Menschen äußerliche Vortheile bringe, Sünde dagegen für ihn nothwendig mit Unglück verbunden sey, und daß eben deswegen Hiob, weil er so schrecklich vom Unglücke heimgesucht worden, ein arger Sünder gewesen seyn müsse, hatte Elihu mit den drey Gegnern Hiobs gemein, und es ist weiter oben bewiesen worden, daß er in diesem Punkte beynahe wörtlich mit Eliphas übereinstimmt. Würde nun am Ende von Gott erklärt, Eliphas und seine Mitgenossen haben nicht recht geredet: so wird hiermit natürlich auch über Elihu's Reden das Verdammungsurtheil ausgesprochen, der ja in der Hauptsache mit Eliphas offenbar Eins und dasselbe behauptet, wie man besonders aus Cap. 35, 1—8 sehen kann, wenn man damit Cap. 22, 2 und 3 vergleichen will.

Es mögen übrigens Jahrhunderte vergangen seyn, ehe man anfing, von Elihu die günstige Meinung zu fassen, welche in unsern Zeiten so allgemein geworden ist. Wenigstens beruft sich noch Hieronymus auf Hebräer, welche ihre tiefe Verachtung, mit der sie auf Elihu herabsahen, dadurch zu erkennen gaben, daß sie ihn mit Bileam, diesem verabscheuten Verführer zum Götzendienste, für Eine Person hielten. Ex hujus (Buzi) genere, schreibt Hieronymus zu Genes. XXII, est Balaam ille divinus, ut Hebraei tradunt, qui in libro Job dicitur Elihu, primum vir sanctus et propheta Dei, postea per inobedientiam et desiderium munerum divini (i. e. Elihu) vocabulo nuncupatur.

Schließlich bemerke ich noch, daß vielleicht Elihu auf die Bildung der jüdischen Antichristologie Einfluß gehabt oder sie vielmehr veranlaßt haben dürfte. Wenigstens wüßte ich im A. T. kein ähnlicheres Vorbild des jüdischen Antichrist's, als eben diesen Aramäer Elihu, und selbst der Name Armillus, de quo Antichristi nomine, wie D. Bertholdt in seiner Christologia p. 71 versichert, ejusque singulari ratione et consilio nil constat, könnte vielleicht an dem berüchtigten Aramäer seine Auflösung finden.

III.

Die Frage über die Aechtheit der Stelle des Evangelium nach Markus 16, 9—20

durch vollständige Darlegung und scharfe Prüfung aller innern und äußern Zeugnisse und Beweise dafür und dawider

endlich erörtert und ausgemacht

von

Johannes Schultheß, Professor.

Die älteste sichere Spur, die man von diesem Abschnitte der Evangelien bey den Kirchenvätern findet am Ende des 3ten Jahrhunderts, macht ihre Aechtheit zweifelhaft; schon zu der Zeit der Reformation sprach ihm darum der Cardinal Cajetan das Vollwichtige der Beweiskraft ab in Sachen des Glaubens; in unsern Tagen fand es Bolten in den Anmerkungen zu s. Uebersetzung des Markus wahrscheinlich, daß dieser Abschnitt von einem unbekannten Verfasser beygefügt worden; und Löffler (in Tellers Magazin f. Prediger B. 3. St. 31. S. 31) erkannte denselben für höchst verdächtig in Rücksicht auf Aechtheit; auch Griesbach in s. Commentarius criticus in Textum Graec. N. T. Tom. 2. pag. 197 sqq. erklärte den heutigen

2 Petr. 1, 21. Auch die Variante in unserm Texte selbst 16, 14 rührt daher.

Wenn Jesus vor seiner Auferstehung von derselben sprach, geschah es freylich ohne diese Bestimmung des Worts, weil der unmittelbarste Zusammenhang, z. B. Marc. 8, 31 getödtet werden und auferstehen dafür diente. Dennoch konnten die Jünger bey dem Mangel des bestimmenden Zusatzes die Rede um so eher nicht verstehen, oder mißverstehen, wie Mark. 9, 31, und Jesus scheint absichtlich ihrem Verstande noch einigen Spielraum gelassen zu haben. Ja, das einzige Mal, wo Jesus, wohl zu bemerken, nicht in solchem Zusammenhange, sich desselben Ausdruckes bediente, grübelten sie gleichwohl nach einem andern Sinne, weil sich der eigentliche zu ihren Ideen und Vorurtheilen gar nicht reimte, Mark. 9, 10. 11.

Ich sehe vor, was man erwidern wird: das ηγερθη V. 6. lasse an dem wahren Sinne nicht zweifeln; allein nach meinem Gefühle ist dennoch das Particip αναστας für sich allein ein allzuschwacher Ausdruck und, wie gesagt, ohne irgend ein Beyspiel in diesem Sinne.

Πρωι. Da haben schon die griechischen Kirchenväter im 4ten Jahrhundert eine Zweydeutigkeit gefunden, ob es αναστας oder ωφθη bestimmen solle, und Gregorius von Nyssa in seiner zweyten Rede über die Auferstehung fand nöthig zu erinnern: „Dieses scheint ein Widerspruch mit dem, was wir oben bemerkt haben. Denn da die Stunde, wann Jesus auferstanden, unbekannt ist; wie kommt es, daß hier geschrieben steht: er sey des Morgens auferstanden. „Allein der Widerspruch verschwindet, wenn man schicklich und verständig absetzt, so nehmlich:

Als er aber auferstanden war — mit einer halben Pause; und dann fortließt: des Morgens am ersten Tage der Woche erschien er der M. Magdalena, so daß die Zeitbestimmung des Morgens der Erscheinung, welche Maria hatte, zufällt *)."

Wirklich wer des Evangelisten Wortstellung recht kennt, für den kann hier keine Zweydeutigkeit seyn. Nach seinem durchgängigen Brauche müßte αναςας nach πρωι stehen, um zu sagen: Als er des Morgens auferstanden. Man vergleiche 1, 35. 11, 20. 15, 1. 16, 2. Eben so verhält es sich mit ευθεως, einem Lieblingsworte des Markus, das weniger nicht als 40 mal bey ihm vorkommt, in unserm Texte, wohl zu bemerken, nirgends, doch nur 5 mal hinter dem zu bestimmenden verbo finito; und 3 von diesen Fällen sind der Varianten wegen noch zweifelhaft; niemals aber hinter dem zu bestimmenden Particip. Wer übersetzt z. B. Mark. 1, 43. „Und da Jesus den Aussätzigen alsbald bedrohet hatte, machte er ihn fortgehen **)?"

Mit Recht befremdet sich daher Millius in folgenden Worten: Quid quod in hunc usque diem in Impressis nostris cadat nota distinctionis in vocem σαββατου! Wunderbar, daß selbst Millius in seinem Texte, und nach

*) Theophylactus und Euthymius machen die Anmerkung: „Als Jesus auferstanden war, hier setze man einen Strichpunkt. Er ist nicht des Morgens auferstanden: denn wer sah, wann er auferstand? sondern des Morgens ist er der Maria erschienen."

**) Ob aber der Verfasser, der meines Vermuthens kein geborner Grieche oder Hellenist, sondern ein Abendländer war, diesen Unterschied, welchen die Wortstellung macht, kannte und beabsichtete, will ich nicht behaupten.

hieher: denn κατα μιαν σαββατων heißt singu sabbatis, die quoque sabbati; nicht die quoc primo sabbati, da κατ' ἑνα die Bedeutung eines Di butiven, nicht aber zugleich eines cardinalen Zahlwo hat. S. Fischeri animadverss. in Vell. Gramm. II pag. 187 sq. Eine tiefere Untersuchung dieser S führte mich aber auf die Vermuthung, σαββατων, die Variante σαββατε sey interpolirt, und κατα sc. εκκλησιαν aus V. 1 der ursprüngliche Text: in je der verschiedenen Christen-Gesellschaften Korinth V. 1. Doch dies bedarf einer eigenen E terung, die nicht hieher gehört, wo nichts anderes zu merken ist, als daß der Ausdruck πρωτη σαββατ beyden Wörtern vom Sprachgebrauche des N. T. gän abweicht, und die Unächtheit des Abschnittes recht au lend verräth, und eine Zeit der Abfassung, wo schon Feyer des Sonntags an die Stelle des Sabbats getr war.

Angenommen, daß die Worte des Morgens ersten Tage der Woche die Zeit der Auferste bestimmen, sind dieselben ganz überflüssig, weil diese Bestimmung schon V. 2 gegeben worden. Wo wieder sie ein anderer Evangelist in der Auferstehungsgeschic Denn Joh. 20, 19 wird nicht angegeben, an wel Tage Jesus auferstanden sey, sondern an welchem T am Tage nehmlich der Auferstehung selbst, er sich den J gern als Auferstandener, zum ersten Mal gezeigt h Oder angenommen, man solle aus unserm Texte meh fahren, als alle andere Evangelisten berichten, die S de, zu welcher Jesus das Grab verlassen habe; so müßten Weiber, die V. 2 (λιαν πρωι) sehr frühe zum Gr

gingen, aber das Grab schon offen und ohne den Leichnam fanden, zur Auferstehung selbst gekommen seyn.

Beym Lichte besehen sind diese Worte alle: Als er aber auferstanden war des Morgens am ersten der Woche, ganz entbehrlich; kein anderer Evangelist fand dieselben oder gleich bedeutende nöthig, um die Erscheinungen des Auferstandenen an die Erzählung anzuknüpfen, wie die Weiber und Jünger beym Besuche des Grabes dasselbe gefunden hätten, zumal die erste Erscheinung, die des Morgens oder Vormittags der M. Magdalena und den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus wurde, ganz wider die Art des Markus, der keine überflüssigen Worte macht und an Abgemessenheit und Gehalt jedes Ausdrucks keinem andern Evangelisten nachsteht. Wäre dieser Vers mit den 8 ersten aus Einer Feder, von Einem Gusse; es wäre gewiß eine viel natürlichere Verbindung, wie Matth. 28, 9. Er hätte solcher anflickenden Worte nicht bedurft.

εφανη. Ein Wort, das kein Evangelist noch Apostel von dem Auferstandenen gebraucht; es kommt bey Markus blos Einmal vor in ganz anderer Bedeutung, Mark. 14, 64. *τι ὑμιν φαινεται*; nicht einer Wahrnehmung mit den äußern Sinnen, sondern eines Bedünkens, ja auch eines Scheinens, aber nicht Seyns, wie Luc. 24, 11. Matth. 6, 5. 23, 17. Sonst heißt es scheinen von leuchtenden Körpern, der Sonne, dem Blitz, einem Lichte Apost. 1, 6. Matth. 2, 7. 24, 27. 30. Joh. 1, 5. 5, 35. von Traumgesichten Matth. 1, 20. 2, 13. 19 und im 2ten Buche der Maccabäer von übernatürlichen Erscheinungen. Es heißt aber auch sichtbar werden, ans Taglicht kommen, von Elias Luc. 9, 8.

vom Lolch unter dem Waizen Matth. 13, 26. m
Dingen der sichtbaren Welt Hebr. 11, 3. (αφανιζεσθα
Jak. 4, 14.) — Gewiß kein der Sache, von welch
da die Rede ist, angemessener Ausdruck, weil er den G
danken an eine Phantasie, ein Phantasma erwecken kan
Magdalene habe nur in einem Traumgesichte, in der Ei
bildung den Auferstandenen gesehen und dergleichen. —
Ich kann die Vermuthung nicht abweisen, dieser Ausdru
verrathe ein nachapostolisches Zeitalter, wo man berei
anfing von Theophanie zu reden, die Geburt Jesu un
diesem Namen zu feyern.

πρωτον. V. 12 μετα ταυτα, 14 ὑστερον. Die
Herzählung (nicht eine aus der Natur entstehende Stuf
folge, wie 4, 28) ist nicht im Style des Markus; μ.
kommt niemals vor bey Markus und Matthäus; u
ὑστερον, das 7 mal im Matthäus steht, sucht man verg
lich bey Markus.

Maria Magdalene. Es muß den Leser wu
dern, wie es gekommen sey, daß Jesus der Maria vo
Magdala des Morgens am ersten Tage der Woche allei
erschienen ist, und nicht auch den V. 1 mit genannten Be
gleiterinnen, mit welchen sie sehr frühe an demselbe
Morgen zum Grabe gegangen und auf den Bericht de
Jünglings mit einander voll Entsetzen davon gefloh
waren. Allein der Erzähler giebt keine Auskunft, wi
Johannes thut; er sagt uns weder wo, noch wie Jes
der Magdalene erschienen sey. Das bloße εφανη ist nic
Erzählung, sondern gleicht einer Inhaltsanzeige. Da
ist wieder nichts weniger, als Art und Weise des Markus
was er in sein Evangelium aufnimmt, giebt er mit eine
belebenden und charakterisirenden Detail.

αφ' ης εκβεβληκει επτα δαιμονια. Eine sehr entbehrliche Notiz, die weder Matthäus noch Johannes nöthig fanden. Und warum wird dieser Umstand erst jetzt angegeben, nachdem die Maria schon dreymal von Marcus erwähnt worden ist? Lukas gedenkt dessen natürlich 8, 2 bey der ersten Erwähnung dieser Person, als Grund ihrer besonders thätigen Dankbarkeit und Dienstgeflissenheit gegen Jesus.

Dem Wunderthun, dem Austreiben der Dämonen und dergleichen scheint der Verfasser des fraglichen Textes einen größern Werth beyzumessen, als die Evangelisten und Apostel, weil er diesen Umstand erwähnt, ohne daß ein Zweck oder eine Beziehung auf die Geschichte wahrzunehmen ist. So sind V. 17, 18 die Zeichen, welche denjenigen, die dem Herrn gehuldigt haben, nachfolgen, lauter übernatürliche Dinge, und sonderbare Aeußerungen der Wunderkraft, die zum Theil im N. T. ohne Beyspiel sind; da Jesus bey Matthäus seinen Jüngern nichts anders verheißt, als er werde bey ihnen seyn, bey Lucas, er werde sie anziehen mit Kraft aus der Höhe, bey Johannes, der Vater werde ihnen den heiligen Geist senden, der sie in alle Wahrheit leite, ohne alle solche Kleinlichkeiten.

εκβαλλειν απο. Markus 7, 26. 29 von derselben Sache εκβ. εκ. — Ueberhaupt setzt Marcus zu keinem mit εκ zusammengesetzten Zeitworte die Präposition απο, als 7, 15, wo aber die starke Autoritäten habende Variante εκ vorzüglicher ist, zumal sie durch die Vergleichung mit V. 20, 21 ebend. unterstützt wird. Ein anderer Fall ist es, wo ein Ort, eine Stadt genannt wird, von der man sich entfernt. Dann setzt Marc. απο, wie 10, 46.

11, 12. So Lucas Apost. 13, 50, welche Stelle a
mit unserm Texte von Paulus nicht passend genug v
glichen wird. Dieses απο und der ganze Satz scheint a
Lucas 8, 2 entlehnt, ausgenommen, daß der Verfasser
transitives Wort für das intransitive setzte. In 8 St
len, wo Lucas von dieser Sache εξερχεσθαι braucht
35 zwey mal, 4, 41. 8, 2. 33. 38. 46. 11, 24
er allemal απο, nur in der ersten ist die Variante
welcher aber απο nach der äußern Kritik das Gleich
wicht hält. Markus hingegen allenthalben 1, 25.
5, 28. 30. 7, 29. 9, 25 εκ.

Vers 10.

εκειν. Dieses Pronomen kommt 5 mal vor
diesem Abschnitte. Blos als Personwort für ἡ δε,
in diesem, dem 11, 12, 20sten Verse, ohne Substan
und ohne weitern Nachdruck, nirgends in den d
ersten Evangelien. Denn εκεινος ist eigentlich zeigend
Fürwort, mit stärkerm Accente der Rede, oder so viel
talis, hujusmodi, ille, iste, z. B. 1, 9. 4, 35.
55. 7, 15. 20, mit dem Nebenbegriff einer Beschaf
heit der Achtung oder Verachtung, z. B. 3, 24. 25.
11. 6, 11. 14, 21.

πορευθεισα. Ein Wort, das vom Anfang
Markus bis zu diesem Abschnitte, worin es 3 mal v
kommt, sonst nirgends gelesen wird. Bey Matth
liest man es 29, bey Lucas 48 mal. — Wie manc
Anlaß hatte Marcus dasselbe zu gebrauchen bis zu der zw
ten Hälfte des letzten Kapitels! Sollte es ihm erst in
Sinn und in die Feder geflossen seyn, daß er nun dass
in diesen letzten 10 Versen noch 3 mal anbringt?

τοις μετ᾽ αυτȣ γενομενοις. Eine Redensart, di

den Evangelien nirgends vorkommt, aber Apost. 20, 18 sich findet.

πενθουσι και κλαιουσι. Entbehrliche Worte; denn das versteht sich von selbst, weswegen auch dessen kein anderer Evangelist gedenkt. Vermuthlich kam aus Matth. 9, 15 dem Verfasser die Sache, und aus Luc. 6, 25 beyde Worte zu Sinne.

Vers 11.

εθεαθη. Ein Wort, das 2 mal in diesem Stücke, sonst nirgends bey Marcus vorkommt, und nirgends als bey Matthäus der aor. 1. pass. Sonst praeterit. pass. mit thätiger Bedeutung und aor. 1. med. Auch bey den Classikern ist dieses Verbum, als Deponens, üblich; seiner Bedeutung nach spectare, schauen; daher theatrum, Matth. 11, 7, und observare, wahrnehmen, wie Luc. 5, 27. Joh. 6, 5. 8, 10. Dieser Nebenbedeutungen wegen minder schicklich, als ὁραν bey Johannes, οπτεσθαι bey Lucas. Der Herr ist von M. gesehen, nicht geschaut, wahrgenommen worden.

απιστειν. In diesem Stücke 2 mal, sonst nirgends in den Evangelien als bey Lucas 24, 11. 41.

Vers 12.

εφανερωθη. In diesem Stücke zweymal, sonst nur noch einmal bey Markus 4, 22, aber in einer andern Bedeutung des Entdeckens, was verborgen, versteckt war. Uebrigens bey keinem Evangelisten, als bey Johannes mehrmals. Nicht unbemerkenswerth, daß im 20sten Kapitel des Evang. Johannis von dem Auferstandenen niemals, im 21ten (dessen Authentie zweifelhaft) dreymal dieses Wort gebraucht wird.

ετερα. Ueberall kein Wort des Markus, das
thäus 7, Lucas 33 mal anbringt.

μορφη ist in den Evangelien nirgends zu fin
heißt aber niemals, wie Bolten und Paulus hier w
nur Kleidung; sondern persönliche Beschaffenheit, Ge
Aussehen, Phil. 2, 6. 7. Jes. 44, 13. Weish. 18
Job. 4, 16. Wie konnte Jesus aber in einer frem
Gestalt sich zu erkennen geben? φανερωθαι εν ετ
μορφη ist ein Widerspruch.

Das heißt übrigens nicht erzählen, wie ein Ev
list thut. Aus solchen Worten, die kaum Inhalts
zeigen einer Geschichte sind, wird niemand klug, der
schon davon unterrichtet ist.

περιπατουσιν — πορευομενοις. Meines Be
kens ein dem Markus fremder, ungeschickter Pleonasm

Vers 14.

ονειδιζειν τ. απιστιαν τινος. Meines Bedünk
hätte Mark. geschrieben ον. τινα περι της απ. αυ
Vergl. Joh. 8, 46. Griechisch würde man sagen ον.
την απ.

ονειδιζειν. Dafür ein allzuhartes Wort, Mark
braucht es nur einmal 15, 32 von den Feinden Jesu,
ihn am Kreuze höhnten. επιτιμαν wäre der angemeßn
Ausdruck.

Vers 15.

κτισις. Zwar ein Wort des Markus 10, 6. 1
19. — κοσμος Matth. 24, 21, hier aber in einer Bed
tung, die sich in den Evangelien nicht findet, man müß
denn annehmen, κτισις heiße auch in den beyden ang
führten Stellen des Mark. nicht die Schöpfung ab

haupt, sondern im engern Sinn das Menschengeschlecht, als edelster Theil der sichtbaren Schöpfung. Kol. 1, 23 ist die ganze Redensart, die hier angebracht wird.

Vers 16.

σημειον. Keines der drey ersten Evangelien benennt mit diesen Worten die Wunderthaten Jesu und seiner Jünger, ausgenommen, daß Jesus, die ein Zeichen vom Himmel fordernden Pharisäer ein Zeichen, wie des Jonas, erwarten heißt. Mark. 13, 4 ist es eine Voranzeige, aus der sich der nahe Erfolg einer Thatsache mit Gewißheit abnehmen läßt. Matth. 24, 30 heißt es Gestirn. Jesus setzt die Metapher fort: Wann die am heutigen Himmel herrschenden Gestirne, Sonne, Mond und Sterne, ihren Glanz und Einfluß verloren haben werden, d. i. die Verfassungen des Judenthums und Heidenthums mit ihren Gewalthabern, dann wird das Christenthum, als Gestirn einer neuen Welt, als Zeichen des neuen Bundes 1 Mos. 9, 12. 13. am Himmel stehen, und seinen für die Freunde desselben segensreichen, für die Feinde kläglichen und zerstörenden Einfluß üben. Eben so 2 Petr. 3, 12. 13. Matth. 13, 43. Diese poetische Vorstellung ist hergenommen aus Jes. 65, 17. 66, 22. Derselbe Prophet schildert den Untergang des Babylonischen Königs und Reiches unter dem Bilde des vom Himmel fallenden Morgensterns 14, 12. Vgl. Jer. 15, 9. 8, 9. Mich. 3, 6. Dan. 12, 3. Weish. 3, 7. Zeichen, dergleichen die Juden von Jesu begehrten, that oder verhieß jeder falsche Messias und falsche Prophet, Mark. 13, 22. — Dieses der Sprachgebrauch der 3 ersten Evangelien; Johannes hingegen spricht oftmals von den Zeichen,

welche Jesus, und Lucas in der Apostelgeschichte von den Zeichen, welche die Apostel und Jünger thaten.

τοις πιστευσασι. Wäre nicht πεπιστευκοσι richtiger? Ὁ πεπιστευκως ist derjenige, den die Predigt der Apostel zu der Ueberzeugung brachte, (πιστευσας) daß Jesus der Sohn Gottes, der Heiland der Welt sey, bey dem aber diese Ueberzeugung nicht etwa blos Vergangenheit, eine geschehene Sache ist, sondern fortdauert. S. Matthiä ausführliche griech. Grammatik §. 497. Wer einmal zum Glauben gekommen ist und noch glaubt §. 502. 2. daher es manchmal so viel als Präsens ist §. 505. III. Man sehe diesen Sprachgebrauch Joh. 6, 69. Vgl. V. 66. Viele der Jünger Jesu (τ. πιστευσαντων) waren abgetreten; die Zwölfe aber, die blieben, heißen darum πεπιστευκοτες 8, 31. 11, 27. 16, 27. Wo nur der geschehene Beytritt berücksichtigt wird, da steht der Aorist, wie Ephes. 1, 13. Denn zu der Zeit des Beytrittes geschah schon die Besiegelung, und eben so Apost. 11, 21 die Bekehrung zu dem Herrn, 4, 32 die Theilnahme an der Brüderschaft, Hebr. 4, 3 der Eintritt in die Ruhe. Auch Luc. 1, 45. 8, 12. Joh. 20, 29 ist das Gelangen zum Glauben die Ursache der Seligkeit oder Rettung, die damit ihren Anfang nimmt. 2. Thessal. 2, 12 und Jud. V. 5 sind οἱ μη πιστευσαντες solche, die niemals zum Glauben an Jesus sich bewegen ließen. Das Participium Präteriti liest man bey Johannes, Lucas, Paulus 8 mal, so wie auch der Indicativ mehrmals vorkommt. Sonst allenthalben im N. T. das Participium Präsens, für welches, wie gesagt, das Präteritum stehen kann, z. B. Joh. 6, 35. 7, 38. 39. 11, 25. 26. 14, 12. Man setze dafür den Aorist, und man wird das Unschickliche

fühlen, so parallel auch die letzte Stelle besonders unserm Texte ist. — Indessen kann ich τ. πιϛευσασιν so reimen: die nachgenannten Charismen sollen Antheil derjenigen werden, die das Bekenntniß ihres Glaubens an mich abgelegt haben werden.

παρακολουθειν findet man nur Einmal bey Lucas 1, 3. επακολουθειν, das unter V. 20 vorkommt, nirgends in den Evangelien.

Vers 17.

καιναις γλωσσαις sind nicht etwa fremde Sprachen, im Gegensatze der Muttersprache, sondern neue Sprachen. So sagt Isokrates im Evagoras: μη μονον τοις τεταγμενοις ονομασιν, αλλα τα μεν ξενοις, τα δε καινοις. Καινολογια bey Dionys. Halik. ist eine neue, ungewöhnliche Sprache, oder Art sich auszudrücken, novum genus dicendi, ea orationis forma, quae a vulgari et simplici dicendi forma abhorret habetque φρασεις ποιητικας, τροπικας, ξενας κ. γλωττηματικας et omnino των ειωθοτων σχηματων διαλλαγην. Eustathius nennt es καινοτροπιαν της γλωσσης und rechnet dazu το ποικιλον και ανομοιειδες. Dieses Charisma dauert immer noch fort, bey den Böhmisten zum Beyspiel und andern Schwärmern solcher Art, und bey den Naturphilosophen zum Schaden der wissenschaftlichen und religiösen Cultur. Kein Wunder, daß Paulus kein Wohlgefallen daran hatte.

Es ist also keinesweges einerley γλωσσαις διαφοροις λαλειν, wie Leo Imp. Tactic. IV. 49 sich ausdrückt, oder ἑτεραι γλωσσαι, Achmet. Oneirocrit. c. 35. Actor. 2, 4 und γλωσσαι καιναι.

Vers 18.

τι statt eines Substantiv mit einem Adjectiv findet man nicht in den zwey ersten Evangelien.

βλαπτειν ist nirgends im N. T. als bey Lucas 4, 35.

επ' αρρωςες χ. επιτιθεναι. Nach dem Gebrauch des Mark. sollte es heißen: αρρωςοις. S. 5, 23. 6, 5. 7, 32. 8, 23. Ein anderes ist 8, 25 nicht: den Augen die Hände auflegen, sondern auf die Augen der Blinden die Hände legen. So genau ist Marcus; so bleibt er sich selbst gleich, wie mancher Ausleger nicht meint.

Vers 19.

ὁ μεν ϐν nirgends in einem Evangelium, als bey Lucas.

ὁ κυριος. Die zwey ersten Evangelien bedienen sich in der Erzählung dieses Ausdruckes nirgends für ὁ Ιησϐς, hingegen Lucas mehrmals, und Johannes zweymal 4, 1 wo aber die Variante ὁ Ιησϐς viele und große Autoritäten hat; und 11, 2 nicht in der Erzählung selbst, sondern in einer eingeschalteten Anmerkung vorkommt.

Ich bekenne gern, daß mehrere dieser Beobachtungen einzeln kein schweres Gewicht haben, aber zusammengenommen im Verhältniß zu der Kleinheit des Textes machen sie meines Erachtens die Aechtheit derselben sehr verdächtig, da es größten Theils Wörter und Redensarten betrifft, die, wenn sie einem Schriftsteller bekannt sind, oft und viel bey ihm vorkommen müssen; wie μετα ταυτα, ὑςερον, απο, εκεινος, θεασθαι, πορευεσθαι, ετερος, zumal unser Marcus nichts weniger als auf Mannigfaltigkeit und Wechsel des Ausdruckes Jagd macht, wie Lucas thut. Ich habe deswegen mit Fleiß andere Wörter, die bey Marcus sonst nir-

gends vorkommen, wie ὀψὶς, ἀνελήφθη, πανταχοῦ, συνεργεῖν, βεβαιοῦν, oder auch im N. T. und bey den Siebzigern nirgends, wie θανάσιμον, nicht in Anschlag gebracht, weil Marcus im übrigen Evangelium weniger oft im Falle war sie anzubringen.

Ueber die Construction nur die allgemeinen Bemerkungen: sie ist nach meinem Gefühle verwobener, abgerundeter, dem Periodischen näher, überhaupt weniger kunstlos, als Markus schreibt. Wo bringt er mehrere Participien auch der obliquen Fälle an, wie V. 12 und 14? Ich weiß nicht, was für ein latein-griechischer Ton aus dieser Stelle mir in die Ohren klingt. Spuren einer Feder, die des Griechischen oder Hellenistischen nicht ganz mächtig war, sind bereits angedeutet. — Zudem ist nirgends in diesem Abschnitte eine von den mehrern Eigenheiten, die den Styl des Marcus von den übrigen Schriftstellern des N. T. merklich unterscheiden. Man sehe die Annotationes Criticas in loca quaedam librorum S. N. T. subjectas Tib. Hemsterhusii Orationibus.

Um endlich diesen Text nach seinem Inhalte zu prüfen, ist es insbesondere wichtig wahrzunehmen, daß V. 9—14 nicht eine Erzählung, sondern bloße Summarien dessen sind, was Lucas 24, 9—45 und Johannes 20, 11—18 erzählt. — Wer den Markus bis 16, 8 gelesen und in unsern Text hineingeräth, ist ungefähr in demselben Falle, wie einer der die ersten Dekade des Livius gelesen hat, und nun anstatt der zweyten die Epitomen liest. — Eine Schreibart, die ganz wider die Art und Weise des Markus ist, der, was er erzählt, mit einem Detail zeitlicher, örtlicher und anderer Umstände zu begleiten pflegt, welches dem Leser anmuthig ist und manches

erklärt, was ihm sonst weniger begreiflich wäre. —
viel läßt nun dieser Abschnitt in solcher Rücksicht vermiß
Wie kommt es, daß Jesus der Magdalena allein erschein
da sie doch mit zwey Freundinnen zum Grabe gegan
und vom Grabe geflohen war? Etwa darum, weil
sieben Teufel von ihr ausgetrieben hatte? Wo, und
ist er derselben erschienen? Etwa, wie ein abgeschied
Geist erscheinen soll, als Phantom, was εφανη fast m
maßen läßt? Wie verließ er sie oder sie ihn? Stu
oder mit welchen Aeußerungen?

Der Inhalt des 11ten Verses, so wie der Ausd
απιϛειν, ist Luc. 24, 11 zu finden. Eben so der In
der 3 folgenden Verse sammt den Worten δυσιν εξ αυ
πορευομενοις ebend. V. 13, τ. λοιποις V. 9. Wie
bemerkt, ist περιπατουσι ein überflüssiges Wort, das be
Lucas V. 13 nicht hat. Wer wollte sich ein and
Reisen als zu Fuße, zu Lande denken? Man ist hi
nicht an dem galiläischen See, wo man sich eines Nach
bedienen konnte, auch ist nicht von gewesenen Lahmen
Ohnmächtigen die Rede, oder vom eigentlichen Spazie

---

*) „Es läßt sich fragen, wie hier stehe: Er erschien z
der M. Magdalene? Denn er erschien zuerst nicht der M
dalene allein, sondern auch der andern des Jakobus und
Joses, wie Matthäus erzählt. Zur Antwort diene, da
durch die Magdalene auch die andern verdeutet hat. D
es ist den Evangelisten üblich, bey einer Wahrheit d
eine ausgezeichnete Person auch die mitgehenden anz
gen.“ Euthymius. Diese Anmerkung möchte Joh. 2c
allenfalls eher passen; aber nachdem Markus im 1sten V
die drey Weiber, jede mit ihrem Namen, angegeben und
zum 8ten Verse von ihnen in der Mehrheit erzählt ha
konnte er nicht so V. 9 in die Einheit übergehen.
Beyspiel dessen findet man gewiß nirgends.

das ist langsamen und gemächlichen Wandeln, wobey man mit Begleitern sich unterredet, wie Jesus Luc. 24, 17 die beyden Jünger freylich antrifft, wo aber der Gebrauch dieses Wortes durch die Umstände selbst gerechtfertigt wird; nicht aber in unserm Texte. Auf ungeschickte Weise sind also die beyden Worte περιπατουσι und πορευομενοις in Einen Vers zusammen gerafft. — Auch die Zweckwidrigkeit des Ausdruckes εν ἑτερᾳ μορφῃ ist oben gerügt worden. Wer sich zu erkennen geben (φανερουν) will, muß es in seiner eigenen, natürlichen Gestalt thun; ἑτερον aber heißt in einer Bedeutung, die dem Lucas eigen ist, 9, 29. Apost. 2, 4 so viel als αλλον, αλλοιον, καινον. Warum metamorphosirte sich Jesus, wenn er sich erkennen lassen wollte; und wie erkannten ihn die Jünger bey solcher Metamorphose? — Nach Lucas erkannten sie ihn kaum endlich in seiner wahren Gestalt, weil sie, was ihnen undenkbar war, daß der auf Golgotha Gestorbene, im Garten Josephs von Arimathäa Bestattete den Weg nach Emmaus in ihrer Mitte wandle, nicht für Wirklichkeit nehmen konnten. Der Grund, warum sie ihn nicht erkannten, lag nicht in Jesu, in seiner Gestalt, sondern in ihren Sinnen, wie Lucas V. 16 sorgfältig bemerkt *). Man sieht hieraus, daß der Verfasser den

*) Neque minus abhorret a Marci more breviatio talis, qualem invenimus comm. 12, 13, ubi admodum verbosa Lucae de discipulis Emmaunticis narratio in duorum versiculorum angustias coarctata est. Saltem semel duntaxat simile quid in Marco observavimus, nimirum cap. 1, 12. 13. ubi narratio Matthaei ac Lucae in perbreve compendium redacta est. Id vero haud leves ob causas factum esse autumamus. Alias semper in exponendis rerum gestarum περιστασεσι copiosus est Marcus. Griesbach. Wenn ich

Lucas, aus dem er schöpfte, nicht verstanden hat. Und wie viel, wie alles läßt wieder diese — nicht Erz lung, sondern mißlungene Inhaltsanzeige vermissen? Wie soll man εις αγρον verstehen, da der Zusammenh keine Bestimmung anbietet? Wie Marc. 10, 25 und 21 aufs Feld, um zu arbeiten? Oder, wie 6, 56 auf ein Dorf, mit bestimmtem Unterschiede κωμη und πολις, so daß ein kleiner Widerspruch Lucas herauskäme, nach welchem Emmaus ein Fle nicht ein Dorf war? Oder blos im Gegensatze mit St wie Marc. 5, 14, zur Stadt hinaus aufs Land? Wer den Styl des Marc. kennt, dem müssen solche Un stimmtheiten desto mehr auffallen.

Daß die übrigen Jünger Jesu den Zweyen, die beten, Jesus habe sich ihnen sehen lassen, aber in

---

ohne die Hypothese, daß die Evangelien des Matthäus Lucas dem Marcus bekannt waren, urtheile, so kann ich wenigen Worte des letzten von den Versuchungen Jesu der Wüste nicht für einen Auszug der ersten ansehen; Gegentheil bey meiner Hypothese hat Matthäus und ihm Lucas das Wort des Marcus in eine Erzählung verschiedenen Versuchungen, die Jesus bestanden habe, en tert; hingegen die zwey Umstände, welche Marcus anfü Er war unter den Thieren, und die Engel bedienten übergangen. Um dies im Vorbeygang zu bemerken, die den meinten, daß der Satan in der Einsamkeit und Wildniß hauptsächlich die Menschen anfechte; ein sol Aufenthalt folglich war eine Probe, auf welche die Sinn und Denkensart, auch der Muth und die Entschlossen zum Guten gesetzt wurde. „Die Engel bedienten ihn soll erklären, wie, ungeachtet er unter Thieren, d. i. in ei Wildniß war, wo ihm alle ordentliche Lebensmittel, menschliche Pflege und Hülfe abgingen, demnoch die kör lichen Bedürfnisse Jesu befriedigt wurden.

wandelter Gestalt, so wenig glaubten, als dem Weibe, das ihn gesehen haben wollte, aber davon, wie von einem Gesichte, sprach, kann ihnen niemand verübeln. Hier aber weiß oder sagt unser Text mehr als Lucas, oder eigentlich das Gegentheil. Die, welche den Zweyen entgegen riefen: Der Herr ist wahrlich auferstanden und von Simon gesehen worden, glaubten gewiß auch ihrem Berichte. Unser Text nimmt dieses zweyte απιστειν aus dem 41ten Verse, welches nur Wirkung der Ueberraschung war; die Ueberschwänglichkeit der Freude machte sie mißtrauisch gegen ihre eigenen Sinne, ob sie auch begründet wäre. Zudem der Umstand daß sie nicht zusammenreimen konnten, wie Jesus, der nach dem kaum vernommenen Berichte der Zweyen zu Emmaus 60 Stadien von Jerusalem ihnen plötzlich aus den Augen entwichen war, am späten Abend, nach dem Thürschlusse plötzlich in ihrer Mitte stand. Es war mehr Zweifel an seiner persönlichen, leiblichen Gegenwart (Luc. 24, 37. Vgl. Marc. 6, 49), als an seinem Wiederleben. — Auch da mißverstand wieder der falsche Marcus den Lucas übel, und zeigt selbst großen Mangel an Sinn und Gefühl, σκληροκαρδιαν.

Ανακειμενοις V. 14 ist aus Luc. 24, 40—42 geschlossen; τοις ἑνδεκα steht ebend. V. 33. Daß es nicht im eigentlichen Sinne die Eilfe waren, lehrt Johannes. — Ωνειδισε τ. απιστιαν α. κ. σκληροκαρδιαν scheint aus Luc. 24, 41—46 und 25—27 zusammen gezogen. Aber daß Jesus seinen Jüngern, die Luc. 24, 41 vor Freude seine körperliche Gegenwart nicht glauben konnten und ihn anstaunten, diese Freude, von welcher er selbst Joh. 16, 22 so rührend zum voraus geredet hatte,

ἑτερα. Ueberall kein Wort des Markus, das Matthäus 7, Lucas 33 mal anbringt.

μορφη ist in den Evangelien nirgends zu finden; heißt aber niemals, wie Bolten und Paulus hier wollen, nur Kleidung; sondern persönliche Beschaffenheit, Gestalt, Aussehen, Phil. 2, 6. 7. Jes. 44, 13. Weish. 18, 1. Job. 4, 16. Wie konnte Jesus aber in einer fremden Gestalt sich zu erkennen geben? Φανερωθαι εν ἑτερα μορφη ist ein Widerspruch.

Das heißt übrigens nicht erzählen, wie ein Evangelist thut. Aus solchen Worten, die kaum Inhalts-Anzeigen einer Geschichte sind, wird niemand klug, der nicht schon davon unterrichtet ist.

περιπατεσιν — πορευομενοις. Meines Bedünkens ein dem Markus fremder, ungeschickter Pleonasmus.

Vers 14.

ονειδιζειν τ. απιςιαν τινος. Meines Bedünkens hätte Mark. geschrieben ον. τινα περι της απ. αυτε. Vergl. Joh. 8, 46. Griechisch würde man sagen ον. τινι την απ.

ονειδιζειν. Dafür ein allzuhartes Wort, Markus braucht es nur einmal 15, 32 von den Feinden Jesu, die ihn am Kreuze höhnten. επιτιμαν wäre der angemeßnere Ausdruck.

Vers 15.

κτισις. Zwar ein Wort des Markus 10, 6. 13, 19. — κοσμος Matth. 24, 21, hier aber in einer Bedeutung, die sich in den Evangelien nicht findet, man müßte denn annehmen, κτισις heiße auch in den beyden angeführten Stellen des Mark. nicht die Schöpfung über-

haupt, sondern im engern Sinn das Menschengeschlecht, als edelster Theil der sichtbaren Schöpfung. Kol. 1, 23 ist die ganze Redensart, die hier angebracht wird.

Vers 16.

σημειον. Keines der drey ersten Evangelien benennt mit diesen Worten die Wunderthaten Jesu und seiner Jünger, ausgenommen, daß Jesus, die ein Zeichen vom Himmel fordernden Pharisäer ein Zeichen, wie des Jonas, erwarten heißt. Mark. 13, 4 ist es eine Voranzeige, aus der sich der nahe Erfolg einer Thatsache mit Gewißheit abnehmen läßt. Matth. 24, 30 heißt es Gestirn. Jesus setzt die Metapher fort: Wann die am heutigen Himmel herrschenden Gestirne, Sonne, Mond und Sterne, ihren Glanz und Einfluß verloren haben werden, d. i. die Verfassungen des Judenthums und Heidenthums mit ihren Gewalthabern, dann wird das Christenthum, als Gestirn einer neuen Welt, als Zeichen des neuen Bundes 1 Mos. 9, 12. 13. am Himmel stehen, und seinen für die Freunde desselben segensreichen, für die Feinde kläglichen und zerstörenden Einfluß üben. Eben so 2 Petr. 3, 12. 13. Matth. 13, 43. Diese poetische Vorstellung ist hergenommen aus Jes. 65, 17. 66, 22. Derselbe Prophet schildert den Untergang des Babylonischen Königs und Reiches unter dem Bilde des vom Himmel fallenden Morgensterns 14, 12. Vgl. Jer. 15, 9. 8, 9. Mich. 3, 6. Dan. 12, 3. Weish. 3, 7. Zeichen, dergleichen die Juden von Jesu begehrten, that oder verhieß jeder falsche Messias und falsche Prophet, Mark. 13, 22. — Dieses der Sprachgebrauch der 3 ersten Evangelien; Johannes hingegen spricht oftmals von den Zeichen,

welche Jesus, und Lucas in der Apostelgeschichte von den Zeichen, welche die Apostel und Jünger thaten.

τοις πιστευσασι. Wäre nicht πεπιστευκοσι richtiger? Ὁ πεπιστευκως ist derjenige, den die Predigt der Apostel zu der Ueberzeugung brachte, (πιστευσας) daß Jesus der Sohn Gottes, der Heiland der Welt sey, bey dem aber diese Ueberzeugung nicht etwa blos Vergangenheit, eine geschehene Sache ist, sondern fortdauert. S. Matthiä ausführliche griech. Grammatik §. 497. Wer einmal zum Glauben gekommen ist und *noch glaubt* §. 502. 2. daher es manchmal so viel als Präsens ist §. 505. III. Man sehe diesen Sprachgebrauch Joh. 6, 69. Vgl. V. 66. Viele der Jünger Jesu (π. πιστευοντων) waren abgetreten; die Zwölfe aber, die *blieben*, heißen darum πεπιστευκοτες 8, 31. 11, 27. 16, 27. Wo nur der geschehene Beytritt berücksichtigt wird, da steht der Aorist, wie Ephes. 1, 13. Denn zu der Zeit des Beytrittes geschah schon die Besiegelung, und eben so Apost. 11, 21 die Bekehrung zu dem Herrn, 4, 32 die Theilnahme an der Brüderschaft, Hebr. 4, 3 der Eintritt in die Ruhe. Auch Luc. 1, 45. 8, 12. Joh. 20, 29 ist das Gelangen zum Glauben die Ursache der Seligkeit oder Rettung, die damit ihren Anfang nimmt. 2. Thessal. 2, 12 und Jud. V. 5 sind οἱ μη πιστευσαντες solche, die niemals zum Glauben an Jesus sich bewegen ließen. Das Participium Präteriti liest man bey Johannes, Lucas, Paulus 8 mal, so wie auch der Indicativ mehrmals vorkommt. Sonst allenthalben im N. T. das Participium Präsens, für welches, wie gesagt, das Präteritum stehen kann, z. B. Joh. 6, 35. 7, 38. 39. 11, 25. 26. 14, 12. Man setze dafür den Aorist, und man wird das Unschickliche

fühlen, so parallel auch die letzte Stelle besonders unserm Texte ist. — Indessen kann ich τ. πιςευσασιν so reimen: die nachgenannten Charismen sollen Antheil derjenigen werden, die das Bekenntniß ihres Glaubens an mich abgelegt haben werden.

παρακολουθειν findet man nur Einmal bey Lucas 1, 3. επακολουθειν, das unter V. 20 vorkommt, nirgends in den Evangelien.

Vers 17.

καιναις γλωσσαις sind nicht etwa fremde Sprachen, im Gegensatze der Muttersprache, sondern neue Sprachen. So sagt Isokrates im Evagoras: μη μονον τοις τεταγμενοις ονομασιν, αλλα τα μεν ξενοις, τα δε καινοις. Καινολογια bey Dionys. Halik. ist eine neue, ungewöhnliche Sprache, oder Art sich auszudrücken, novum genus dicendi, ea orationis forma, quae a vulgari et simplici dicendi forma abhorret, habetque φρασεις ποιητικας, τροπικας, ξενας κ. γλωττηματικας et omnino των ειωθοτων σχηματων διαλλαγην. Eustathius nennt es καινοτροπιαν της γλωσσης und rechnet dazu το ποικιλον και ανωμοειδες. Dieses Charisma dauert immer noch fort, bey den Böhmisten zum Beyspiel und andern Schwärmern solcher Art, und bey den Naturphilosophen zum Schaden der wissenschaftlichen und religiösen Cultur. Kein Wunder, daß Paulus kein Wohlgefallen daran hatte.

Es ist also keineswegs einerley γλωσσαις διαφοροις λαλειν, wie Leo Imp. Tactic. IV. 49 sich ausdrückt, oder ἑτεραις γλωσσαις, Achmet. Oneirocrit. c. 35. Actor. 2, 4 und γλωσσαις καιναις.

Vers 18.

τι statt eines Substantiv mit einem Adjectiv findet man nicht in den zwey ersten Evangelien.

βλαπτειν ist nirgends im N. T. als bey Lucas 4, 35.

επ' αρρωςες χ. επιτιθεναι. Nach dem Gebrauch des Mark. sollte es heißen: αρρωςοις, S. 5, 23. 6, 5. 7, 32. 8, 23. Ein anderes ist 8, 25 nicht: den Augen die Hände auflegen, sondern auf die Augen der Blinden die Hände legen. So genau ist Marcus; so bleibt er sich selbst gleich, wie mancher Ausleger nicht meint.

Vers 19.

μεν ουν nirgends in einem Evangelium, als bey Lucas.

ὁ κυριος. Die zwey ersten Evangelien bedienen sich in der Erzählung dieses Ausdruckes nirgends für ὁ Ιησυς, hingegen Lucas mehrmals, und Johannes zweymal 4, 1 wo aber die Variante ὁ Ιησυς viele und große Autoritäten hat; und 11, 2 nicht in der Erzählung selbst, sondern in einer eingeschalteten Anmerkung vorkommt.

Ich bekenne gern, daß mehrere dieser Beobachtungen einzeln kein schweres Gewicht haben, aber zusammengenommen im Verhältniß zu der Kleinheit des Textes machen sie meines Erachtens die Aechtheit derselben sehr verdächtig, da es größten Theils Wörter und Redensarten betrifft, die, wenn sie einem Schriftsteller bekannt sind, oft und viel bey ihm vorkommen müssen; wie μετα ταυτα, υςερον, απο, εκεινος, θεασθαι, πορευεσθαι, ετερος, zumal unser Marcus nichts weniger als auf Mannigfaltigkeit und Wechsel des Ausdruckes Jagd macht, wie Lucas thut. Ich habe deswegen mit Fleiß andere Wörter, die bey Marcus sonst nir-

gends vorkommen, wie ὀφις, ἀνελήφθη, πανταχȣ, συνεργειν, βεβαιȣν, oder auch im N. T. und bey den Siebzigern nirgends, wie θανασιμον, nicht in Anschlag gebracht, weil Marcus im übrigen Evangelium weniger oft im Falle war sie anzubringen.

Ueber die Construction nur die allgemeinen Bemerkungen: sie ist nach meinem Gefühle verwobener, abgerundeter, dem Periodischen näher, überhaupt weniger kunstlos, als Markus schreibt. Wo bringt er mehrere Participien auch der obliquen Fälle an, wie V. 12 und 14? Ich weiß nicht, was für ein latein-griechischer Ton aus dieser Stelle mir in die Ohren klingt. Spuren einer Feder, die des Griechischen oder Hellenistischen nicht ganz mächtig war, sind bereits angedeutet. — Zudem ist nirgends in diesem Abschnitte eine von den mehrern Eigenheiten, die den Styl des Marcus von den übrigen Schriftstellern des N. T. merklich unterscheiden. Man sehe die Annotationes Criticas in loca quaedam librorum S. N. T. subjectas Tib. Hemsterhusii Orationibus.

Um endlich diesen Text nach seinem Inhalte zu prüfen, ist es insbesondere wichtig wahrzunehmen, daß V. 9—14 nicht eine Erzählung, sondern bloße Summarien dessen sind, was Lucas 24, 9—45 und Johannes 20, 11—18 erzählt. — Wer den Markus bis 16, 8 gelesen und in unsern Text hineingeräth, ist ungefähr in demselben Falle, wie einer der die ersten Dekade des Livius gelesen hat, und nun anstatt der zweyten die Epitomen liest. — Eine Schreibart, die ganz wider die Art und Weise des Markus ist, der, was er erzählt, mit einem Detail zeitlicher, örtlicher und anderer Umstände zu begleiten pflegt, welches dem Leser anmuthig ist und manches

erklärt, was ihm sonst weniger begreiflich wäre. — Wie viel läßt nun dieser Abschnitt in solcher Rücksicht vermissen! Wie kommt es, daß Jesus der Magdalena allein erscheint*), da sie doch mit zwey Freundinnen zum Grabe gegangen und vom Grabe geflohen war? Etwa darum, weil er sieben Teufel von ihr ausgetrieben hatte? Wo, und wie ist er derselben erschienen? Etwa, wie ein abgeschiedener Geist erscheinen soll, als Phantom, was εφανη fast muthmaßen läßt? Wie verließ er sie oder sie ihn? Stumm oder mit welchen Aeußerungen?

Der Inhalt des 11ten Verses, so wie der Ausdruck απιστειν, ist Luc. 24, 11 zu finden. Eben so der Inhalt der 3 folgenden Verse sammt den Worten δυσιν εξ αυτων πορευομενοις ebend. V. 13, τοις λοιποις V. 9. Wie oben bemerkt, ist περιπατουσι ein überflüssiges Wort, das darum Lucas V. 13 nicht hat. Wer wollte sich ein anderes Reisen als zu Fuße, zu Lande denken? Man ist hier ja nicht an dem galiläischen See, wo man sich eines Nachens bedienen konnte, auch ist nicht von gewesenen Lahmen oder Ohnmächtigen die Rede, oder vom eigentlichen Spazieren,

---

*) „Es läßt sich fragen, wie hier stehe: Er erschien zuerst der M. Magdalene? Denn er erschien zuerst nicht der Magdalene allein, sondern auch der andern des Jakobus und des Joses, wie Matthäus erzählt. Zur Antwort diene, daß er durch die Magdalene auch die andern verdeutet hat. Denn es ist den Evangelisten üblich, bey einer Wahrheit durch eine ausgezeichnete Person auch die mitgehenden anzuzeigen.“ Euthymius. Diese Anmerkung möchte Joh. 20, 1 allenfalls eher passen; aber nachdem Markus im 1sten Verse die drey Weiber, jede mit ihrem Namen, angegeben und bis zum 8ten Verse von ihnen in der Mehrheit erzählt hatte, konnte er nicht so V. 9 in die Einheit übergehen. Ein Beyspiel dessen findet man gewiß nirgends.

das ist langsamen und gemächlichen Wandeln, wobey man mit Begleitern sich unterredet, wie Jesus Luc. 24, 17 die beyden Jünger freylich antrifft, wo aber der Gebrauch dieses Wortes durch die Umstände selbst gerechtfertigt wird; nicht aber in unserm Texte. Auf ungeschickte Weise sind also die beyden Worte περιπατουσι und πορευομενοις in Einen Vers zusammen gerafft. — Auch die Zweckwidrigkeit des Ausdruckes εν ἑτερα μορφη ist oben gerügt worden. Wer sich zu erkennen geben (φανερουν) will, muß es in seiner eigenen, natürlichen Gestalt thun; ἑτερον aber heißt in einer Bedeutung, die dem Lucas eigen ist, 9, 29. Apost. 2, 4 so viel als αλλον, αλλοιον, καινον. Warum metamorphosirte sich Jesus, wenn er sich erkennen lassen wollte; und wie erkannten ihn die Jünger bey solcher Metamorphose? — Nach Lucas erkannten sie ihn kaum endlich in seiner wahren Gestalt, weil sie, was ihnen undenkbar war, daß der auf Golgotha Gestorbene, im Garten Josephs von Arimathäa Bestattete den Weg nach Emmaus in ihrer Mitte wandle, nicht für Wirklichkeit nehmen konnten. Der Grund, warum sie ihn nicht erkannten, lag nicht in Jesu, in seiner Gestalt, sondern in ihren Sinnen, wie Lucas V. 16 sorgfältig bemerkt *). Man sieht hieraus, daß der Verfasser den

*) Neque minus abhorret a Marci more breviatio talis, qualem invenimus comm. 12, 13, ubi admodum verbosa Lucae de discipulis Emmaunticis narratio in duorum versiculorum angustias coarctata est. Saltem semel duntaxat simile quid in Marco observavimus, nimirum cap. 1, 12. 13. ubi narratio Matthaei ac Lucae in perbreve compendium redacta est. Id vero haud leves ob causas factum esse autumamus. Alias semper in exponendis rerum gestarum περιστασεσι copiosus est Marcus. Griesbach. Wenn ich

Lucas, aus dem er schöpfte, nicht verstanden hat. — Und wie viel, wie alles läßt wieder diese — nicht Erzählung, sondern mißlungene Inhaltsanzeige vermissen? — Wie soll man εις αγρον verstehen, da der Zusammenhang keine Bestimmung anbietet? Wie Marc. 10, 25 und 15, 21 aufs Feld, um zu arbeiten? Oder, wie 6, 36. 56 auf ein Dorf, mit bestimmtem Unterschiede von κωμη und πολις, so daß ein kleiner Widerspruch mit Lucas herauskäme, nach welchem Emmaus ein Flecken, nicht ein Dorf war? Oder blos im Gegensatze mit Stadt, wie Marc. 5, 14, zur Stadt hinaus aufs Land? — Wer den Styl des Marc. kennt, dem müssen solche Unbestimmtheiten desto mehr auffallen.

Daß die übrigen Jünger Jesu den Zweyen, die meldeten, Jesus habe sich ihnen sehen lassen, aber in der

---

ohne die Hypothese, daß die Evangelien des Matthäus und Lucas dem Marcus bekannt waren, urtheile, so kann ich die wenigen Worte des letzten von den Versuchungen Jesu in der Wüste nicht für einen Auszug der ersten ansehen; im Gegentheil bey meiner Hypothese hat Matthäus und nach ihm Lucas das Wort des Marcus in eine Erzählung der verschiedenen Versuchungen, die Jesus bestanden habe, erweitert; hingegen die zwey Umstände, welche Marcus angiebt: Er war unter den Thieren, und die Engel bedienten ihn, übergangen. Um dies im Vorbeygang zu bemerken, die Juden meinten, daß der Satan in der Einsamkeit und in Wildniß hauptsächlich die Menschen anfechte; ein solcher Aufenthalt folglich war eine Probe, auf welche die Sinnesund Denkensart, auch der Muth und die Entschlossenheit zum Guten gesetzt wurde. „Die Engel bedienten ihn," soll erklären, wie, ungeachtet er unter Thieren, d. i. in einer Wildniß war, wo ihm alle ordentliche Lebensmittel, alle menschliche Pflege und Hülfe abgingen, demnoch die körperlichen Bedürfnisse Jesu befriedigt wurden.

wandelten Gestalt, so wenig glaubten, als dem Weibe, das ihn gesehen haben wollte, aber davon, wie von einem Gesichte, sprach, kann ihnen niemand verübeln. Hier, der weiß oder sagt unser Text mehr als Lucas, oder geradezu das Gegentheil. Die, welche den Zweyen entgegen riefen: Der Herr ist wahrlich auferstanden und von Simon gesehen worden, glaubten gewiß auch ihrem Berichte. Unser Text nimmt dieses zweyte *απιςειν* aus dem 41ten Verse, welches nur Wirkung der Ueberraschung war; die Ueberschwänglichkeit der Freude machte sie mißtrauisch gegen ihre eigenen Sinne, ob sie auch bekündet wäre. Zudem der Umstand daß sie nicht zusammenreimen konnten, wie Jesus, der nach dem kaum vernommenen Berichte der Zweyen zu Emmaus 60 Stadien von Jerusalem ihnen plötzlich aus den Augen entwichen war, am späten Abend, nach dem Thürschlusse plötzlich in ihrer Mitte stand. Es war mehr Zweifel an seiner persönlichen, leiblichen Gegenwart (Luc. 24, 37. Vgl. Marc. , 49), als an seinem Wiederleben. — Auch da mißverstand wieder der falsche Marcus den Lucas übel, und zeigt selbst großen Mangel an Sinn und Gefühl, *σκληροκαρδιαν*.

Ανακειμενοις V. 14 ist aus Luc. 24, 40—42 geschlossen; *τοις ένδεκα* steht ebend. V. 33. Daß es nicht im eigentlichen Sinne die Eilfe waren, lehrt Johannes. — *Ωνειδισε τ. απιςιαν α. κ. σκληροκαρδιαν* scheint aus Luc. 24, 41—46 und 25—27 zusammen gezogen. Aber daß Jesus seinen Jüngern, die Luc. 24, 41 vor Freude seine körperliche Gegenwart nicht glauben konnten und ihn anstaunten, diese Freude, von welcher er selbst Joh. 16, 22 so rührend zum voraus geredet hatte,

ihnen und sich selbst durch den schärfsten Tadel, s strenge Verweise des Unglaubens und der Her härtigkeit verbittert und verdorben habe, wer könnte glauben? Es ist allem entgegen, was wir von dem G und Herzen Jesu, von seinem Verhältnisse zu den Jün von seinen letzten Unterhaltungen mit ihnen wissen Ονειδιζειν ist, wie oben bemerkt, die Sache der bitter giftigsten Feinde. So Marc. 15, 32, in der ein Stelle, wo Marcus dieses Wort anbringt, Matth. 44. 5, 11. Luc. 6, 22. Röm. 15, 3. 1 Tim. 4, 1 Petr. 4, 14. Ονειδη, sagt Hesychius, ὑβρεις, χ σκωμματα. Jak. 1, 5 Wohlthaten auf eine bitter lende Art vorrücken. Matth. 11, 20 ist die einzige S wo dieses Wort von Jesu gebraucht wird, wenn e unverantwortliche Strafbarkeit der Städte rügt, an we alle seine Bemühungen, die er vorzüglich ihnen gewi fruchtlos blieben, über welche er darum Wehe schrie, er verdammlicher als Tyrus, Sidon, Sodom erkl — In solchem Unmuthe solche Sprache soll der A standene gegen die Eilfe im ersten Augenblicke des Wi sehns angestimmt haben?!

Wenn Jesus, als Unbekannter, den beyden Jün auf dem Wege nach Emmaus die Schwäche und Lang keit ihres Verstandes vorhielt; so war es darum nicht glauben aus Herzenshärtigkeit, wie bey den Juden M 5, 10 (das einzige Mal, wo unser Evangelist dieses W brauchte), und daß er denselben Vorwurf, als ihr M ster unter sie tretend, ihnen gemacht habe, davon l wir nichts weder bey Johannes, noch bey Lukas; w aber, daß er sie zuerst durch ihre Sinne von seiner l lichen Gegenwart überzeugt, darnach an seine Vorhe

gung erinnert, und endlich belehrt habe, wie es mit den Sprüchen der alten Propheten übereinstimme. Er verwies ihnen also nicht, wie unser Text sagt, daß sie denen, die ihn, den Auferstandenen, gesehen, nicht geglaubt, sondern eher, daß sie seinen und den Vorhersagungen der Propheten nicht geglaubt hätten.

Diese 6 Verse mögen also für diejenigen, welche aus Johannes und Lucas unterrichtet sind, als unvollkommene, ja zum Theil unrichtige Erinnerungen an dasjenige dienen, was sie besser gefaßt haben sollten; aber für solche, bey denen sich die Lectüre der andern Evangelien nicht voraussetzen läßt, wie die ersten Leser des Markus waren, sind sie ein Geschreibe, wobey ihnen der Verstand hätte stille stehen, und das Gefühl leer ausgehen müssen, und der Glaube, wenn Glaube Ueberzeugung von historischer und moralischer Wahrheit ist, nichts gewinnen konnte.

Der 15te und 16te Vers stimmen nach ihrem Inhalte mit Matth. 28, 18—20. Kol. 1, 23 und Joh. 3, 18. 36. 12, 48 überein, ohne irgend etwas Eigenes zu haben.

Den 16ten ganzen Vers führen die Apostolischen Satzungen 6, 15 an mit der Formel: „Der Herr sagt.“ In Epitome Clementina de Gestis S. Petri cap. 141. liest man folgende Worte: Petrus — endlich setzte hinzu: Unser Herr Jesus Christus habe in seinen Aufträgen zu den Jüngern gesprochen: „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden.“ In dem 1sten Kapitel des 8ten Buches der apostolischen Satzungen: De Charismatibus liest man: Wie er (Jesus Christus) — als vollendeter, uns allen insgesammt sagt: „Die Zeichen aber u. s. w. Vers 17 und 18. Welche Charismen freylich zu-

erst nur den Aposteln gegeben worden, die das Evangelium aller Kreatur verkündigen sollten, dann aber durch uns denen, die gläubig geworden, nothwendig mitgetheilt werden, nicht zum Nutzen der Wunderthäter, sondern zur Ueberzeugung der Ungläubigen, damit diese, denen das Wort nichts angewinnt, die Macht der Zeichen bewege rc. Es ist also nicht nothwendig, daß jeder Gläubige Teufel austreibe oder Todte erwecke oder mit Zungen spreche, sondern welcher des Charisma gewürdigt eines nützlichen Zweckes wegen zum Heil der Ungläubigen, die manchmal nicht durch Erweisung der Worte, sondern durch die Kraft der Zeichen zum Glauben vermocht werden, wenn sie des Heils würdig sind, denn nicht alle Gottlose kehren sich an die Wunder, und dessen Zeuge ist Gott selbst, wie wann er in seinem Gesetze spricht: Mit andern Zungen, mit fremden Lippen werde ich zu diesem Volke reden; und sie werden nicht glauben (Jes. 28, 11. 1 Kor. 14, 21). Denn auch die Aegyptier glaubten Gott nicht, als Moses so viele und so große Zeichen und Wunder that rc. Niemand ist, der durch Christum an Gott glaubt, der nicht ein geistiges Charisma empfangen hätte rc. Wer dieses glaubt, nicht einfältig und grundlos, sondern mit Prüfung und voller Ueberzeugung, der hat ein Charisma von Gott empfangen rc. Darum richte niemand von denen, die Zeichen und Wunder thun, einen derjenigen, die dessen nicht gewürdigt sind; denn die Charismen Gottes sind verschiedener Art, die von ihm durch Christus gegeben werden; und du zwar hast dieses empfangen, jener aber sonst eines, entweder Rede der Weisheit oder Rede der Erkenntniß, oder der Prüfung der Geister, oder Vorkenntniß des Künftigen, oder Lehrgeschicklichkeit, oder

Geduld, oder gesetzliche Enthaltsamkeit rc. Niemand von euch erhebe sich also gegen seinen Bruder, sey er auch ein Prophet, ein Wunderthäter. Denn wenn es Gott etwa geben sollte, daß nicht mehr irgendwo ein Ungläubiger wäre, so würde weiter alles Vermögen Zeichen zu thun überflüssig seyn. Hat doch das Frommseyn seine Ursache in dem guten Sinne der Menschen; das Wunderthun aber in der Kraft dessen, der dazu die Thätigkeit erhöht; von denen das Erste uns selbst in Anspruch einnimmt, das Zweyte aber Gott, der einwirkt wegen der oben gedachten Ursachen rc.

Da weder die Satzungen noch die Clementinische Homilie die angeführten Stellen, als aus dem Evangelium und nach Markus anführt, so ließe sich denken, sie wären aus einer ältern verlornen Schrift wie dahin, so in unsern Text, gekommen.

Ueber den 17ten und 18ten Vers müssen wir uns etwas tiefer einlassen. Das Subject zu τοις πιστευσασι V. 17 muß wohl dasselbe seyn, wie zu ὁ πιστευσας V. 16, um so mehr weil der bestimmte Artikel darauf deutet, nehmlich das unter allen Menschen kund gemachte Evangelium aus V. 15. Es sind also die Menschen jeder Nation, die zum Glauben an das Evangelium gelangt seyn werden. Man kann es auf keine Weise enger einschränken, als nächst vorher V. 6, oder Joh. 17, 20, und etwa nur diejenigen verstanden wissen wollen, die unmittelbar durch den Dienst der Apostel Christen geworden sind und im ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. — Das exegetische Handbuch will das Object weiter oben suchen im 14ten Verse, so daß der Sinn sich ergäbe: „diejenigen, die nunmehr glauben, daß ich

auferstanden bin," folglich die bey diesem Abschie gegenwärtigen, die bisher auf den Bericht der Magdalen und der zwey von Emmaus kommenden Mitjünger es nicht geglaubt haben, aber jetzt als Jesus leibend und leben vor ihnen stand, es angefangen hatten zu glauben. Alle das ist eine erkünstelte, textwidrige Erklärung, so sehr vorgefaßten Meinungen zusagen mag.

Bey dem einzig natürlichen, geraden Sinne kom unstreitig die Verheißung heraus, daß alle Gläubi allenthalben und zu allen Zeiten diese und solche Wu der thun würden — es wäre denn, V. 17 und 18 sollt nicht mehr sagen, als: die gefährlichsten, schwierigste scheinbar unmöglichsten Dinge sollen ihnen zum Behu des Christenthums an sich und andern gelingen — dassel was Jesus Mark. 11, 22. 23 durch jene bekannte Hyp bel sagte. So müßte man die Worte nicht buchstäbl nehmen, sondern metaphorisch. Z. B. Sie werd Schlangen aufheben wie Luc. 10, 19. „Sie ich habe euch Macht gegeben zu treten a Schlangen und Skorpionen und über alle Gewalt Feindes und nichts wird euch schädigen," wel Stelle auch in den Worten, und in der Construction letzten Satzes Aehnlichkeit mit unserm Texte hat, und d Verfasser wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse beyfa Daß die Worte Jesu bey Lucas figürlich seyen, zeigt Zusammenhang, und die Vergleichung mit Ps. 91 Mit unserm Text aber hat es eine ganz andere Bewandtn Der Verfasser kündigt selbst Zeichen an, als begleiten Folgen des Glaubens bey allen denen, die, du die Predigt des Evangeliums überzeugt, Jesum als den H land der Welt anerkennen würden. Diese σημεια s

ohne allen Zweifel σημεια και τερατα, Mark. 13, 22. Joh. 4, 8 ꝛc. übernatürlicher Art, und wie das Austreiben der Teufel, das Reden mit neuen Zungen, so muß auch das Schlangenaufheben ꝛc. im buchstäblichen Sinne genommen werden.

Die Macht Kranke zu heilen (durch Auflegen der Hände mit Gebet und durch Oelsalben, Mark. 6, 13. vgl. Jak. 5, 14), und Dämonen auszutreiben, hatte Jesus Matth. 10, 1 und Mark. 3, 15 früher schon den Aposteln, ja Luc. 10, 9 den Siebzigen ertheilt, und diese Macht übten sie nach der Himmelfahrt aus Apost. 5, 15. 19, 12. 16, 18. Jak. 5, 14. Der Exorcismus dauerte durch mehrere Generationen der ersten Christenheit fort *), weil solche früher von den Juden getriebenen Künste überboten werden mußten, um ihren Widerstand zu besiegen. — Das Reden mit neuen Zungen muß auch gemeinen Christen sich mitgetheilt haben Apost. 10, 46. 19, 6. 1 Kor. 2, 10. 18. und ist, wie wir oben gezeigt, noch auf den heutigen Tag eine nicht seltene Sache. Es werden also hier einige Charismata, hergezählt, wie 1 Kor. 12, 4—11. — Die Unverletzlichkeit von berührten Schlangen hingegen hat im N. T. kein anderes Beyspiel, als des Paulus, Apost. Kap. 28, und das unschädliche Verschlucken eines tödtlichen Trankes ist im N. T. nirgends bethätigt. Der Verfasser, welcher es hier mit dem Aufheben der Schlangen verbindet, konnte die Idee aus 2 Kön. 2, 19—22 geschöpft haben.

*) Wer weiß nicht, sagt Eusebius (Demonstr. Evang. Lib. 3), daß wir mit dem bloßen Namen Jesu und den reinsten Gebeten jedes Werk des Teufels wegzutreiben pflegen?

erklärt, was ihm sonst weniger begreiflich wäre. — Wie viel läßt nun dieser Abschnitt in solcher Rücksicht vermissen! Wie kommt es, daß Jesus der Magdalena allein erscheint *), da sie doch mit zwey Freundinnen zum Grabe gegangen und vom Grabe geflohen war? Etwa darum, weil er sieben Teufel von ihr ausgetrieben hatte? Wo, und wie ist er derselben erschienen? Etwa, wie ein abgeschiedener Geist erscheinen soll, als Phantom, was εφανη fast muthmaßen läßt? Wie verließ er sie oder sie ihn? Stumm oder mit welchen Aeußerungen?

Der Inhalt des 11ten Verses, so wie der Ausdruck απιστειν, ist Luc. 24, 11 zu finden. Eben so der Inhalt der 3 folgenden Verse sammt den Worten δυσιν εξ αυτων πορευομενοις ebend. V. 13, τ. λοιποις V. 9. Wie oben bemerkt, ist περιπατουσι ein überflüssiges Wort, das darum Lucas V. 13 nicht hat. Wer wollte sich ein anderes Reisen als zu Fuße, zu Lande denken? Man ist hier ja nicht an dem galiläischen See, wo man sich eines Nachens bedienen konnte, auch ist nicht von gewesenen Lahmen oder Ohnmächtigen die Rede, oder vom eigentlichen Spatzieren,

*) „Es läßt sich fragen, wie hier stehe: Er erschien zuerst der M. Magdalene? Denn er erschien zuerst nicht der Magdalene allein, sondern auch der andern des Jakobus und des Joses, wie Matthäus erzählt. Zur Antwort diene, daß er durch die Magdalene auch die andern verdeutet hat. Denn es ist den Evangelisten üblich, bey einer Wahrheit durch eine ausgezeichnete Person auch die mitgehenden anzuzeigen.“ Euthymius. Diese Anmerkung möchte Joh. 20, 1 allenfalls eher passen; aber nachdem Markus im 1sten Verse die drey Weiber, jede mit ihrem Namen, angegeben und bis zum 8ten Verse von ihnen in der Mehrheit erzählt hatte, konnte er nicht so V. 9 in die Einheit übergehen. Ein Beyspiel dessen findet man sonst nirgends.

das ist: langsamen und gemächlichen Wandeln, wobey man mit Begleitern sich unterredet, wie Jesus Luc. 24, 17 die beyden Jünger freylich antrifft, wo aber der Gebrauch dieses Wortes durch die Umstände selbst gerechtfertigt wird; nicht aber in unserm Texte. Auf ungeschickte Weise sind also die beyden Worte περιπατουσι und πορευομενοις in Einen Vers zusammen gerafft. — Auch die Zweckwidrigkeit des Ausdruckes εν ἑτερα μορφη ist oben gerügt worden. Wer sich zu erkennen geben (φανερουν) will, muß es in seiner eigenen, natürlichen Gestalt thun; ἑτερον aber heißt in einer Bedeutung, die dem Lucas eigen ist, 9, 29. Apost. 2, 4 so viel als αλλον, αλλοιον, καινον. Warum metamorphosirte sich Jesus, wenn er sich erkennen lassen wollte; und wie erkannten ihn die Jünger bey solcher Metamorphose? — Nach Lucas erkannten sie ihn kaum endlich in seiner wahren Gestalt, weil sie, was ihnen undenkbar war, daß der auf Golgotha Gestorbene, im Garten Josephs von Arimathäa Bestattete den Weg nach Emmaus in ihrer Mitte wandle, nicht für Wirklichkeit nehmen konnten. Der Grund, warum sie ihn nicht erkannten, lag nicht in Jesu, in seiner Gestalt, sondern in ihren Sinnen, wie Lucas V. 16 sorgfältig bemerkt *). Man sieht hieraus, daß der Verfasser den

*) Neque minus abhorret a Marci more breviatio talis, qualem invenimus comm. 12, 13, ubi admodum verbosa Lucae de discipulis Emmaunticis narratio in duorum versiculorum angustias coarctata est. Saltem semel duntaxat simile quid in Marco observavimus, nimirum cap. 1, 12. 13. ubi narratio Matthaei ac Lucae in perbreve compendium redacta est. Id vero haud leves ob causas factum esse autumamus. Alias semper in exponendis rerum gestarum περιστασεσι copiosus est Marcus. Griesbach. Wenn ich

Lucas, aus dem er schöpfte, nicht verstanden hat. — Und wie viel, wie alles läßt wieder diese — nicht Erzählung, sondern mißlungene Inhaltsanzeige vermissen? — Wie soll man εις αγρον verstehen, da der Zusammenhang keine Bestimmung anbietet? Wie Marc. 10, 25 und 15, 21 aufs Feld, um zu arbeiten? Oder, wie 6, 36. 56 auf ein Dorf, mit bestimmtem Unterschiede von κωμη und πολις, so daß ein kleiner Widerspruch mit Lucas herauskäme, nach welchem Emmaus ein Flecken, nicht ein Dorf war? Oder blos im Gegensatze mit Stadt, wie Marc. 5, 14, zur Stadt hinaus aufs Land? — Wer den Styl des Marc. kennt, dem müssen solche Unbestimmtheiten desto mehr auffallen.

Daß die übrigen Jünger Jesu den Zweyen, die meldeten, Jesus habe sich ihnen sehen lassen, aber in der

ohne die Hypothese, daß die Evangelien des Matthäus und Lucas dem Marcus bekannt waren, urtheile, so kann ich die wenigen Worte des letzten von den Versuchungen Jesu in der Wüste nicht für einen Auszug der ersten ansehen; im Gegentheil bey meiner Hypothese hat Matthäus und nach ihm Lucas das Wort des Marcus in eine Erzählung der verschiedenen Versuchungen, die Jesus bestanden habe, erweitert; hingegen die zwey Umstände, welche Marcus angiebt: Er war unter den Thieren, und die Engel bedienten ihn, übergangen. Um dies im Vorbeygang zu bemerken, die Juden meinten, daß der Satan in der Einsamkeit und in Wildniß hauptsächlich die Menschen anfechte; ein solcher Aufenthalt folglich war eine Probe, auf welche die Sinnes- und Denkensart, auch der Muth und die Entschlossenheit zum Guten gesetzt wurde. „Die Engel bedienten ihn," soll erklären, wie, ungeachtet er unter Thieren, d. i. in einer Wildniß war, wo ihm alle ordentliche Lebensmittel, alle menschliche Pflege und Hülfe abgingen, dennoch die körperlichen Bedürfnisse Jesu befriedigt wurden.

wandelten Gestalt, so wenig glaubten, als dem Weibe, das ihn gesehen haben wollte, aber davon, wie von einem Gesichte, sprach, kann ihnen niemand verübeln. Hier aber weiß oder sagt unser Text mehr als Lucas, oder eigentlich das Gegentheil. Die, welche den Zweyen entgegen riefen: Der Herr ist wahrlich auferstanden und von Simon gesehen worden, glaubten gewiß auch ihrem Berichte. Unser Text nimmt dieses zweyte απιστειν aus dem 41ten Verse, welches nur Wirkung der Ueberraschung war; die Ueberschwänglichkeit der Freude machte sie mißtrauisch gegen ihre eigenen Sinne, ob sie auch begründet wäre. Zudem der Umstand daß sie nicht zusammenreimen konnten, wie Jesus, der nach dem kaum vernommenen Berichte der Zweyen zu Emmaus 60 Stadien von Jerusalem ihnen plötzlich aus den Augen entwichen war, am späten Abend, nach dem Thürschlusse plötzlich in ihrer Mitte stand. Es war mehr Zweifel an seiner persönlichen, leiblichen Gegenwart (Luc. 24, 37. Vgl. Marc. 6, 49), als an seinem Wiederleben. — Auch da mißverstand wieder der falsche Marcus den Lucas übel, und zeigt selbst großen Mangel an Sinn und Gefühl, σκληροκαρδιαν.

Ανακειμενοις V. 14 ist aus Luc. 24, 40—42 geschlossen; τοις ένδεκα steht ebend. V. 33. Daß es nicht im eigentlichen Sinne die Eilfe waren, lehrt Johannes. — Ωνειδισε τ. απιστιαν α. κ. σκληροκαρδιαν scheint aus Luc. 24, 41—46 und 25—27 zusammen gezogen. Aber daß Jesus seinen Jüngern, die Luc. 24, 41 vor Freude seine körperliche Gegenwart nicht glauben konnten und ihn anstaunten, diese Freude, von welcher er selbst Joh. 16, 22 so rührend zum voraus geredet hatte,

Ονειδιζειν ist, wie oben bemerkt, die Sache de
giftigsten Feinde. So Marc. 15, 32, in d
Stelle, wo Marcus dieses Wort anbringt,
44. 5, 11. Luc. 6, 22. Röm. 15, 3. 1 T
1 Petr. 4, 14. Ονειδη, sagt Hesychius, ὑβρ
ασματα. Jak. 1, 5 Wohlthaten auf eine b
kende Art vorrücken. Matth. 11, 20 ist die ein
wo dieses Wort von Jesu gebraucht wird,
unverantwortliche Strafbarkeit der Städte rügt,
alle seine Bemühungen, die er vorzüglich ihnen
fruchtlos blieben, über welche er darum Wehe
er verdammlicher als Tyrus, Sidon, Sode
— In solchem Unmuthe solche Sprache soll
standene gegen die Eilfe im ersten Augenblicke d
sehns angestimmt haben?!

Wenn Jesus, als Unbekannter, den beyd
auf dem Wege nach Emmaus die Schwäche un
keit ihres Verstandes vorhielt; so war es darum
glauben aus Herzenshärtigkeit, wie bey den J
5, 10 (das einzige Mal, wo unser Evangelist
brauchte), und daß er denselben Vorwurf, al

gung erinnert, und endlich belehrt habe, wie es mit den Sprüchen der alten Propheten übereinstimme. Er verwies ihnen also nicht, wie unser Text sagt, daß sie denen, die ihn, den Auferstandenen, gesehen, nicht geglaubt; sondern eher, daß sie seinen und den Vorhersagungen der Propheten nicht geglaubt hätten.

Diese 6 Verse mögen also für diejenigen, welche aus Johannes und Lucas unterrichtet sind, als unvollkommene, ja zum Theil unrichtige Erinnerungen an dasjenige dienen, was sie besser gefaßt haben sollten; aber für solche, bey denen sich die Lectüre der andern Evangelien nicht voraussetzen läßt, wie die ersten Leser des Markus waren, sind sie ein Geschreibe, wobey ihnen der Verstand hätte stille stehen, und das Gefühl leer ausgehen müssen, und der Glaube, wenn Glaube Ueberzeugung von historischer und moralischer Wahrheit ist, nichts gewinnen konnte.

Der 15te und 16te Vers stimmen nach ihrem Inhalte mit Matth. 28, 18—20. Kol. 1, 23 und Joh. 3, 18. 36. 12, 48 überein, ohne irgend etwas Eigenes zu haben.

Den 16ten ganzen Vers führen die Apostolischen Satzungen 6, 15 an mit der Formel: „Der Herr sagt." In Epitome Clementina de Gestis S. Petri cap. 141. liest man folgende Worte: Petrus — endlich setzte hinzu: Unser Herr Jesus Christus habe in seinen Aufträgen zu den Jüngern gesprochen: „Wer glaubt und getauft wird, wird selig werden." In dem 1sten Kapitel des 8ten Buches der apostolischen Satzungen: De Charismatibus liest man: Wie er (Jesus Christus) — als vollendeter, uns allen insgesammt sagt: „Die Zeichen aber u. s. w. Vers 17 und 18. Welche Charismen freylich zu-

erst nur den Aposteln gegeben worden, die das Evangelium aller Kreatur verkündigen sollten, dann aber durch uns denen, die gläubig geworden, nothwendig mitgetheilt werden, nicht zum Nutzen der Wunderthäter, sondern zur Ueberzeugung der Ungläubigen, damit diese, denen das Wort nichts angewinnt, die Macht der Zeichen bewege ꝛc. Es ist also nicht nothwendig, daß jeder Gläubige Teufel austreibe oder Todte erwecke oder mit Zungen spreche, sondern welcher des Charisma gewürdigt eines nützlichen Zweckes wegen zum Heil der Ungläubigen, die manchmal nicht durch Erweisung der Worte, sondern durch die Kraft der Zeichen zum Glauben vermocht werden, wenn sie des Heils würdig sind, denn nicht alle Gottlose kehren sich an die Wunder, und dessen Zeuge ist Gott selbst, wie wann er in seinem Gesetze spricht: Mit andern Zungen, mit fremden Lippen werde ich zu diesem Volke reden; und sie werden nicht glauben (Jes. 28, 11. 1 Kor. 14, 21). Denn auch die Aegyptier glaubten Gott nicht, als Moses so viele und so große Zeichen und Wunder that ꝛc. Niemand ist, der durch Christum an Gott glaubt, der nicht ein geistiges Charisma empfangen hätte ꝛc. Wer dieses glaubt, nicht einfältig und grundlos, sondern mit Prüfung und voller Ueberzeugung, der hat ein Charisma von Gott empfangen ꝛc. Darum richte niemand von denen, die Zeichen und Wunder thun, einen derjenigen, die dessen nicht gewürdigt sind; denn die Charismen Gottes sind verschiedener Art, die von ihm durch Christus gegeben werden; und du zwar hast dieses empfangen, jener aber sonst eines, entweder Rede der Weisheit oder Rede der Erkenntniß, oder der Prüfung der Geister, oder Vorkenntniß des Künftigen, oder Lehrgeschicklichkeit, oder

Geduld, oder gesetzliche Enthaltsamkeit ꝛc. Niemand von euch erhebe sich also gegen seinen Bruder, sey er auch ein Prophet, ein Wunderthäter. Denn wenn es Gott etwa geben sollte, daß nicht mehr irgendwo ein Ungläubiger wäre, so würde weiter alles Vermögen Zeichen zu thun überflüssig seyn. Hat doch das Frommseyn seine Ursache in dem guten Sinne der Menschen; das Wunderthun aber in der Kraft dessen, der dazu die Thätigkeit erhöht; von denen das Erste uns selbst in Anspruch einnimmt, das Zweyte aber Gott, der einwirkt wegen der oben gedachten Ursachen ꝛc.

Da weder die Satzungen noch die Clementinische Homilie die angeführten Stellen, als aus dem Evangelium und nach Markus anführt, so ließe sich denken, sie wären aus einer ältern verlornen Schrift wie dahin, so in unsern Text, gekommen.

Ueber den 17ten und 18ten Vers müssen wir uns etwas tiefer einlassen. Das Subject zu τοις πιστευσασι V. 17 muß wohl dasselbe seyn, wie zu ὁ πιστευσας V. 16, um so mehr weil der bestimmte Artikel darauf deutet, nehmlich das unter *allen Menschen* kund gemachte Evangelium aus V. 15. Es sind also die Menschen jeder Nation, die zum Glauben an das Evangelium gelangt seyn werden. Man kann es auf keine Weise enger einschränken, als nächst vorher V. 6, oder Joh. 17, 20, und etwa nur diejenigen verstanden wissen wollen, die *unmittelbar* durch den Dienst der *Apostel* Christen geworden sind und im ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung gelebt haben. — Das exegetische Handbuch will das Object weiter oben suchen im 14ten Verse, so daß der Sinn sich ergäbe: „diejenigen, die *nunmehr* glauben, *daß ich*

auferstanden bin," folglich die bey dieser Geschichte gegenwärtigen, die bisher auf den Bericht der Magdalene und der zwey von Emmaus kommenden Jünger es nicht geglaubt haben, aber jetzt als Jesus leibend und lebend vor ihnen stand, es angefangen hatten zu glauben. Allein das ist eine erkünstelte, textwidrige Erklärung, so sehr sie vorgefaßten Meinungen zusagen mag.

Bey dem einzig natürlichen, geraden Sinne kommt unstreitig die Verheißung heraus, daß alle Gläubige allenthalben und zu allen Zeiten diese und solche Wunder thun würden — es wäre denn, V. 17 und 18 sollten nicht mehr sagen, als: die gefährlichsten, schwierigsten, scheinbar unmöglichsten Dinge sollen ihnen zum Behufe des Christenthums an sich und andern gelingen — dasselbe, was Jesus Mark. 11, 22. 23 durch jene bekannte Hyperbel sagte. So müßte man die Worte nicht buchstäblich nehmen, sondern metaphorisch. Z. B. Sie werden Schlangen aufheben wie Luc. 10, 19. „Siehe ich habe euch Macht gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen und über alle Gewalt des Feindes und nichts wird euch schädigen," welche Stelle auch in den Worten, und in der Construction des letzten Satzes Aehnlichkeit mit unserm Texte hat, und dem Verfasser wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse beykam. Daß die Worte Jesu bey Lucas figürlich seyen, zeigt der Zusammenhang, und die Vergleichung mit Ps. 91, 13. Mit unserm Text aber hat es eine ganz andere Bewandtniß. Der Verfasser kündigt selbst Zeichen an, als begleitende Folgen des Glaubens bey allen denen, die, durch die Predigt des Evangeliums überzeugt, Jesum als den Heiland der Welt anerkennen würden. Diese σημεια sind

ohne allen Zweifel σημεια και τερατα, Mark. 13, 22. Joh. 4, 8 rc. übernatürlicher Art, und wie das Austreiben der Teufel, das Reden mit neuen Zungen, so muß auch das Schlangenaufheben rc. im buchstäblichen Sinne genommen werden.

Die Macht Kranke zu heilen (durch Auflegen der Hände mit Gebet und durch Oelsalben, Mark. 6, 13. vgl. Jak. 5, 14), und Dämonen auszutreiben, hatte Jesus Matth. 10, 1 und Mark. 3, 15 früher schon den Aposteln, ja Luc. 10, 9 den Siebzigen ertheilt, und diese Macht übten sie nach der Himmelfahrt aus Apost. 5, 15. 19, 12. 16, 18. Jak. 5, 14. Der Exorcismus dauerte durch mehrere Generationen der ersten Christenheit fort *), weil solche früher von den Juden getriebenen Künste überboten werden mußten, um ihren Widerstand zu besiegen. — Das Reden mit neuen Zungen muß auch gemeinen Christen sich mitgetheilt haben Apost. 10, 46. 19, 6. 1 Kor. 2, 10. 18. und ist, wie wir oben gezeigt, noch auf den heutigen Tag eine nicht seltene Sache. Es werden also hier einige Charismata, hergezählt, wie 1 Kor. 12, 4—11. — Die Unverletzlichkeit von berührten Schlangen hingegen hat im N. T. kein anderes Beyspiel, als des Paulus, Apost. Kap. 28, und das unschädliche Verschlucken eines tödtlichen Trankes ist im N. T. niegends bethätigt. Der Verfasser, welcher es hier mit dem Aufheben der Schlangen verbindet, konnte die Idee aus 2 Kön. 2, 19—22 geschöpft haben.

*) Wer weiß nicht, sagt Eusebius (Demonstr. Evang. Lib. 3), daß wir mit dem bloßen Namen Jesu und den reinsten Gebeten jedes Werk des Teufels wegzutreiben pflegen?

Wahrscheinlicher aber liegen hier alte Sagen zu Grunde. So erzählt der Pseudo-Abdias (der nach Pearson's Urtheil erst nach Ruffinus, d. i. am Ende des 4ten Jahrhunderts gelebt haben kann) in seiner Apostelgeschichte, Aristodemus, Priester der Diana zu Ephesus, habe zu dem Apostel Johannes gesagt: Wenn du augenblicklich tödtendes Gift trinkest und nicht stirbst, dann wird es augenscheinlich, daß dein Gott der wahre ist. Der Apostel nahm den Kelch, machte das Zeichen des Kreuzes, und betete, daß Gott die Wirkung des Giftes vernichte, verwahrte nachher den Mund und den ganzen Leib mit dem Zeichen des Kreuzes, und trank es ohne allen Schaden. Für das Alter dieser Sage zeugen folgende Worte des Augustinus aus seinem Selbstgespräche: Pro tua dulcedine gustanda veneni poculum Joannes potavit. Die Schrift von dem Tode der Heiligen, die unter den Werken des Isidorus Hispalensis vorhanden ist, sagt im 73sten Kapitel: Bibens (Joannes) letiferum haustum, non solum evasit periculum, sed eodem prostratos poculo in vitae reparavit statum. Eben dasselbe erzählen Mellitus und andere. Daher wird Johannes insgemein mit einem Kelche abgebildet. Von Justus Barsaba giebt Eusebius am Ende des 3ten Buches der Kirchengeschichte eine ganz ähnliche Erzählung, die den Papias zum unzuverlässigen Gewährsmann hat. — „Oft, sagt Theophylactus, sind diese Dinge geschehen, wie wir in den Geschichten finden. Denn viele, die Gift tranken, sind durch das Zeichen des Kreuzes unverletzt erhalten worden *).“ — Den Anlaß zum Er-

*) In der Mitte des 6ten Jahrhunderts war ein von hohem Alter erblindeter Bischof zu Canusia. Sein Archidiakonus,

denken dieser Sage gab, wie einige Gelehrte muthmaßen, jenes Wort Christi Matth. 20, 22. (nach des Fabricius Bemerkung Cd. Pseudepigr. N. T, Tom. 1). Und ich vermuthe dagegen, solche Sagen hätten hinwieder den Anlaß gegeben, das Wort: „So sie etwas Tödtliches trinken, wird es ihnen nicht schaden," Jesu in den Mund zu legen. So muß ich unsern Text für jünger, als jene Sagen halten.

Das Schlangenaufheben wird durch das Beyspiel des Paulus nicht erläutert. Indem Paulus ein Reisbund in das Feuer legte, springt eine Viper aus der Glut heraus und schlingt sich um seine Hand; er aber mit größter Geistesgegenwart schleudert sie ab in das Feuer, ehe sie ihm den Biß versetzen konnte. Ego eundem Deum, qui misso Angelo suo conclusit ora leonum, ne prophetam morsu laederent, Daniel 6, 22, puto viperam cohi-

dem er zu lange lebte, bestach den Mundschenken des Bischofs, und dieser reichte dem blinden Greise einen Becher vergifteten Weines. Ihm sagte der Bischof: Trink du das, was du mir anbietest. Der Diener, bebend über seine Verantwortlichkeit, wollte lieber es trinken und sterben, als wegen des versuchten Mordes die peinliche Strafe leiden. Indem er aber den Becher zum Munde führte, wehrte es ihm der Mann Gottes und sagte: Trinke es nicht, gieb es lieber mir, und ich will es trinken. Geh aber hin und sage dem, der es dir gegeben hat: ich trinke zwar das Gift, du aber wirst nicht Bischof werden. Nachdem er nun das Zeichen des lebendig machenden Kreuzes gemacht, trank der Bischof unbesorgt das Gift; der Archidiakon aber, der sich an einem andern Orte befand, starb in derselben Stunde. — Diese Sage erzählt Gregorius der Große, im 3ten Buche seiner Dialogen, Kap. 6, und macht die Bemerkung am Ende: Wirklich wunderbar und zu unsern Zeiten erstaunlich!

buisse, ne in Apostoli manes noxios dentes defigeret. Quod videntur palam docere verba Lucae: **Nihil mali passus est.** Nam qui a vipera fuisset morsus, non diceretur immunis ab omni malo. Neque vero καθάπτειν mordere significat, quod quidem sciam, ut neque **pendere**, neque **illigare**, sed **illigare**, simplex ἅπτειν. Schwiezer Thes. Eccles. T. II. pag. 5 sqq. Tertullian, Ambrosius, Prudentius, Oekumenius rc. erklärten freylich die Stelle, als ob die Viper wirklich den Paulus gebissen hätte. — Ἄιρειν hingegen in unserm Texte heißt, was Paulus nicht that, **vom Boden heben und tragen**, wie Mark. 2, 3. 9. 6, 8. 29. 43. 8, 34. 13, 16. „Non solum tollent, sed sublatos gestabunt. Lege huc Hombergium in Parergis p. 112, et Deylingerum in Observatt. Sacris, Part. 3, p. 261. Profani quoque nescio qua fide exempla recitant hominum, qui serpentes impune tractarint. Lege apud Elsnerum p. 168. De incantationibus hunc in finem adhibitis lege Bochartum in Hierozoico." Wolf in Crit. S. ad h. l. Es ist von solchen die Rede, die um ihre Wunderkraft zu zeigen, von selbst Schlangen vom Boden aufheben und handhaben *). Es gab, wie Dio Cassius und Plinius melden,

---

*) Ὄφεις ἀροῦσιν ambiguum videbatur. Significare poterat: **interficient** s. **necabunt** serpentes. (Allein **Schlangen tödten** ist an sich kein Wunder; hingegen sich den Bissen der Schlangen aussetzen, dieselben betasten, von denselben seine Glieder umschlingen lassen rc. ohne Schaden zu nehmen, ist wunderbar). Quod incantationibus praestari anguesque rumpi, persuasum multis olim fuit. Sed notare etiam poterat **tollere**, **portare**, **tractare serpentes manibus**. Atqui prospicere volens non nemo, ne

Leute, die von Jugend auf von keiner Schlange verletzt wurden, denen auch der Schlangenbiß nicht schadete, und ohne Schaden das Gift aus den Wunden der von einer

---

verborum amphibolia fallerentur lectores, nec priore sensu acciperent, sed posteriore, margini exemplaris sui illevit interpretamentum εν ταις χερσιν, quod deinceps addita praeterea particula copulante και in textum codicum quorundam et versionum nonnullarum irrepsit, alexandrinae potissimum familiae affinium. Aegyptiorum ars tractandi serpentes celebrata erat. Ergo non incredibile est, in hisce regionibus interpretamentum illud vel excogitatum vel libenter in codices admissum esse." Griesbach. Man sieht hieraus immer, wie schon die Alten glaubten, dieses Wort verstehen zu müssen. Für die Bedeutung necare würde das streiten, was Gregorius der Große, Dialogorum Lib. 3. cap. 35. von einem Presbyter Amantius zu Tibur erzählt: hoc habere virtutis, ut Apostolorum more manum super aegros ponat et saluti restituat, et quantumlibet vehemens aegritudo sit, ad tactum illius abscedat. Quem hoc etiam habere miraculi adjunxit (Floridus, Episcopus), ut in quolibet loco quamvis immanissimae asperitatis serpentem reperit, mox, ut eum signo crucis signaverit, extinguat, ita ut virtute crucis, quam vir Dei digito ediderit, diruptis visceribus moriatur. Quem si quando serpens in foramine fugerit, signo crucis os foraminis benedicit, statimque ex foramine serpens enectus egreditur (νενεκρωμενος εξερχεται). Das ist wohl mehr noch als ein Wunder. — Allein die Aechtheit dieser Dialogen wird wohl nicht ohne Grund bezweifelt. Αιρειν bedeutet allerdings, wenn von leblosen Dingen die Rede z. B. von einem Baum: Ezech. 17, 9. von der Stelle schaffen, wegräumen, funditus tollere und folglich zerstören, z. B. Joh. 11, 48. τ. τοπον, templum. Von Lebendigen Matth. 28, 39 hinraffen wie Hiob 27, 21. 32, 22. und Joh. 11, 48. ausrotten extorrem facere. Mit αιρειν i. q. μετεωριζειν, ταυρον hat es wieder eine andere Bewandtniß. Mit einem Worte, die Stelle muß erst noch nachgezeigt werden, wo αιρειν absolute tödten heißt, und zwar ein Thier tödten, ohne einen Nebenbegriff, der in unserm Texte nicht Statt findet.

Schlange Gebissenen saugten. Plinius nennt dreyerley solcher Leute, Psyller, Marser und Ophiogenes. Sie finden sich jetzt noch im Morgenlande, ohne daß man bisher entdecken konnte, was für ein Geheimniß diese Männer gegen die Schlangen haben. S. Bruce Reisen im Auszug von Cuhn übers. Th. 2. S. 309. Auch die Rabbiner reden von Beschwörungen im Namen Jesu, die einem giftigen Trunk oder einem Schlangenbisse die Tödtlichkeit benommen hätten. S. Wetstein zu unserem Lehrer.

Wer kann sich wohl bereden, daß Jesus, wenn er denen, welche dem Evangelium glaubten, Charismata verhieß, solche, zum Theil zweydeutige *), mit Juden und Heiden gemeine verheißen, und jene, die Paulus die vollkommnern nennt, nicht einmal erwähnt habe? — Darum vermuthe ich, unser Text schreibe sich aus der Zeit und Gegend her, wo nach dem Tode der Apostel und Evangelisten die Thaumaturgie bey den Christen am meisten gegolten haben mag; wo Tertullian schrieb: Daemones non tantum respuimus, verum et revincimus et

---

*) Z. B. Augustinus selbst erzählt von einer Person, die den Giftbecher ohne Schaden getrunken habe, und nichts weniger als eine Heilige war: Facinorosa mulier Atheniensis, ut prodit historia, venenum quod certo modulo damnati ut morerentur hauriebant, paulatim bibendo sine ullo aut levi valetudinis damno effecit, ut biberet. Itaque quum esset aliquando damnata, legitimam illam quantitatem veneni, quam consuetudine vicerat, accepit, ut ceteri, nec ut ceteri extincta est. Quod cum esset magno miraculo, missa est in exilium. Bekannt ist der große Mithridates als Erfinder von Gegengiften, durch deren Gebrauch er seinen Magen so gestählt hatte, daß ihm kein Gift etwas anhaben konnte; und zu des Plinius Zeiten wußte man vielerley solche Mittel.

quotidie traducimus et de hominibus expellimus, sicut plurimis notum est. Ad Scapulam. Cap. 2. Nobis fides praesidium (contra scorpia), si non et ipsa percutitur diffidentia signandi statim et adjurandi et ungendi bestiae calcem. Hoc denique modo ethnicis saepe subvenimus, donati a Deo ea potestate, quam Apostolus dedicavit, cum morsum viperae sprevit*). Contra Gnosticos cap. 1. In der erstern Schrift Kap. 4 erzählt er uns, daß den Severus, Vater des Antonius, ein Christ Proculus mit Oel geheilt habe, daß auch Standespersonen ihre Befreyung von Dämonien oder Krankheiten Christen zu verdanken hätten rc. So wird auch im 8ten Buche Kap. 1. der sogenannten Apostolischen Constitutionen unser Text als Beweisstelle für die Charismen angebracht.

Wir haben oben mit Absicht diese Anführung in ihrem Zusammenhange dargelegt, indem es merkwürdig und für die Geschichte unsers Textes wichtig ist zu sehen, wie schon zu den Zeiten, wo die Apostolischen Satzungen entstanden sind, d. i. unter den christlichen Kaisern, der einfache und klare Sinn der Worte, weil er weder mit der Schrift, noch mit der Erfahrung übereinstimmt, Beschränkungen und Bedingungen leiden mußte, welche die unbefangene Exegese nicht rechtfertigen kann. Später am Ende des 6ten Jahrhunderts bediente sich Gregorius der Große des figürlichen Sinnes, und behandelt in der 39sten Homilie den 17ten und 18ten Vers unsers Textes also:

*) Warum führt Tertullian nicht unsern Text an, der, wie gezeigt, mehr gepaßt haben würde? Ist das nicht eine Spur, daß er ihn gar nicht kannte?

Num quidnam, Fratres mei, quia ista signa facitis, minime creditis? Sed haec necessaria in exordio Ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuerunt nutrienda: quia et nos cum arbusta plantamus, tam diu eis aquam infundimus, quousque ea in terra jam convaluisse videamus, et si semel radicem fixerint, inrigando cessamus. Hinc est enim quod Paulus dicit: Linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus. Habemus de his signis et virtutibus, quae adhuc subtilius considerare debeamus. Sancta quippe ecclesia quotidie spiritualiter facit quod tunc per Apostolos corporaliter faciebat. Nam sacerdotes ejus cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicunt, quid aliud faciunt nisi daemonia ejiciunt? Et fideles quique qui jam vitae veteris secularia verba relinquunt, sancta autem pietatis mysteria insonant, Conditoris sui laudes et potentiam, quantum praevalent, narrant, quid aliud faciunt nisi novis linguis loquuntur? Qui dum bonis suis exhortationibus malitiam de alienis cordibus auferunt, serpentes tollunt. Et dum pestiferas suasiones audiunt, sed tamen ad operationem pravam minime pertrahuntur, mortiferum quidem est quod bibunt, sed non eis nocebit. Qui quoties proximos suos in bono opere infirmari conspiciunt, dum eis tota virtute concurrunt, et exemplo suae operationis illorum vitam roborant, qui in propria actione titubant, quid aliud faciunt, nisi super aegros manus imponunt, ut bene habeant? Quae nimirum miracula tanto majora sunt, quanto

spiritualia; tanto majora sunt, quanto per haec non corpora, sed animae suscitantur. Haec itaque signa, Fratres carissimi! auctore Deo si vultis vos facitis. Ex illis enim exterioribus signis obtineri vita ab haec operantibus non valet. Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt; haec vero spiritualia, quae aguntur in mente, virtutem vitae non ostendunt, sed faciunt. Illa habere et mali possunt; istis autem perfrui nisi boni non possunt. Unde de quibusdam Veritas dicit: Multi mihi dicent in die illa: Domine, Domine etc.! (Matth. 7, 22. 23). Nolite ergo, Fratres carissimi, amare signa, quae possunt cum reprobis haberi communia; sed haec quae modo diximus caritatis atque pietatis signa amate; quae tanto securiora sunt quanto et occulta, et de quibus apud Dominum eo major fit retributio, quo apud homines minor est gloria. Ich konnte mich nicht enthalten, diese ganze homiletisch musterhafte Stelle herzuschreiben, die ganz geeignet ist, um die kritische Frage zu begründen: Wie kommt es, daß in unserm Texte über den äußerlichen, körperlichen, nur in dem Anfange der Christenheit den Ungläubigen dienlichen, die allzeitigen, geistigen, mit Einem Worte die vorzüglichern ganz vergessen sind?

Also wie Jesus bey seinem Abschiede den Aposteln Luc. 24, 49 und Apost. 1, 8 die Kraft des auf sie kommenden Heiligen Geistes und Matth. 28, 20 überhaupt seinen gegenwärtigen Beystand verheißt; wie er, nach Johannes vor seinem Leiden den Seinigen wieder-

heit den Heiligen Geist zu senden versichert, durch den sie Werke, wie er selbst und noch größere verrichten würden; so werden hier dafür einige besondere und sonderbare Erweisungen dieses höhern Beystandes erwähnt, aber nicht allein den unmittelbaren Jüngern Jesu, sondern den Gläubigen im Allgemeinen zugesagt, wenn man die Worte heiliger Männer so viel gelten läßt, als sie wirklich vermögen. Ich wüßte keine Stelle, die stärker, unbedingter für Lavaters Wunderglauben spräche, als diese. So verstand unsern Text auch Euthymius: „Viele solche Dinge sind vielen Heiligen widerfahren und widerfahren immer den Gläubigen, die zugleich Thäter der evangelischen Vorschriften sind.“

Ob nun aber jene allgemeine Verheißung von göttlichem Beystande und höhern Kräften, die der auferstandene Jesus nach den drey übrigen Evangelien seinen Jüngern für sie selbst und alle Gläubige mit und nach ihnen zur Beförderung seines Zweckes ertheilt hat; — oder ob diese Verheißung von gewissen, ganz besondern Arten des Beystandes, die mit ihren Zeiten vorübergehend waren und wirklich längst aufgehört haben, in unserm Texte — welche der beyden Formen dem Geiste und der Weisheit Jesu angemessener sey, ist meines Bedünkens bald entschieden. Uebrigens ist wohl sehr begreiflich, wie ein Interpolator im zweyten Jahrhunderte für jene allgemeine, ihm nicht groß und herrlich genug dünkende, Verheißung diese in solches Detail gehende, die Phantasie mehr ansprechende und ausfüllende unterschieben konnte.

Je weniger es mir einleuchtet, daß unser göttlicher Heiland und seine Apostel, Johannes, Paulus rc. das Austreiben der Dämonen, das Reden mit neuen Spra-

cher 2c. für Bedürfniß aller Zeiten gehalten, sondern eingesehen haben, daß jedes Zeitalter andere That-Erweise des göttlichen Beystandes, andere Geisteswirkungen erfordern werde, daß sie andern, hellern Zeiten entgegen gesehen, als jene, worin man von allem Wunder und Zeichen forderte (Joh. 4, 48. Mark. 8, 11. 12. Matth. 16, 1—4. 1 Kor. 1, 22. 23. 13, 8.), — desto lieber ist es mir, aus so vielfachen und nach meiner Ueberzeugung vollwichtigen, zureichenden Gründen behaupten zu dürfen: Diese Worte sind nicht aus dem Munde Jesu aufgefaßt und überliefert, sondern von dem Interpolator des Markus, wenn schon in guter Meinung aber ohne apostolischen Sinn und Geist, ihm zugelegt.

Nicht daß Er bey ihnen sey alle Tage bis zur endlichen Besiegung und Vernichtung der dem Reiche Gottes widersetzlichen Welt, nicht der heilige Geist wird hier den Jüngern verheißen, keine von jenen höhern Gaben des Geistes und Gemüthes, die den Aposteln, die dem Paulus besonders eigen waren, der sich aber niemals rühmte, Teufel ausgetrieben, mit Zungen geredet, Gift getrunken zu haben 2c. nein Dinge werden hier verheißen, die von einem abergläubigen Zeitalter zeugen, aus dem Aberglauben entsprangen und ihn nährten, solche Dinge, von denen häufig bey den christlichen Schriftstellern seit dem zweyten Jahrhundert die Rede ist, seit der Zeit, wo der Aberglaube in der alten Kirche zu herrschen begann. Wer kennt das Evangelium und kann sich bereden, daß Jesus solche Zeichen den Gläubigen überhaupt verheißen habe?

Den 19ten Vers hat der Interpolator aus Luc. 24, 50. 51 und Apost. 1, 9. 11 gezogen. Die letzten Worte,

aus Hebr. 11, 12 oder einer von den Parallel-Stellen hergenommen, sind besonders übel angebracht. Denn dies gaben die Evangelisten nie als eine Sache der Erfahrung historisch. Lucas erzählt nur: Jesus fuhr gen Himmel empor, zusehens vor den Augen der Jünger wurde er aufgehoben, und eine Wolke entzog ihn ihren Blicken. Daß er in den Himmel aufgenommen sey, war nicht eigene Erfahrung der Jünger, sondern das vernahmen sie von den zwey Männern in glänzend weißem Gewande, die Apost. 1, 11 den Jesu nachblickenden Jüngern sich zeigten.

Der 20ste Vers ist seinem Inhalte und zum Theile dem Ausdruck nach in Apost. 14, 13 und Hebr. 2, 3. 4 zu finden.

So zeigt es sich, daß dieser ganze Abschnitt ein bloßer Auszug des Lucas ist, die Verse 16 — 18 ausgenommen.

Daß V. 9 die Maria von Magdala allein genannt wird, ist eine Berichtigung aus Johannes *). — Einige ganz unbedeutende Züge, die in dieser Verjüngung vom Original abweichen, aber nicht zum Vortheil derselben, sind schon bemerkt worden. — Nach unserm Texte ist eben so, wie nach dem Evangelisten Lucas, die Auferstehung, die drey Erscheinungen, welche den Weibern, den beyden nach Emmaus wandelnden Jüngern, den Eilfen wiederfuhren; die Belehrung, die Jesus diesen über sein Leiden und Auferstehen aus den heiligen Schriften giebt, die Anweisung, das Evangelium aller Welt zu verkün-

*) Quae comm. 9—11 de Maria Magdalena traduntur e Joanne decerpta videntur, a quo Marcus nunquam quidquam mutuatus est. Griesbach.

digen, die Verheißung höhern Beystandes; der Gang nach Bethanien und die Himmelfahrt — dies alles ist Geschichte eines und eben desselben Tages, und die Scene in und bey Jerusalem — worin Lucas mit den drey andern Evangelisten unvereinbar ist, nach welchen Jesus vor seiner Himmelfahrt nach Galiläa ging, wie er vor der Kreuzigung Matth. 26, 32. 28, 16. Mark. 14, 28 ihnen ausdrücklich verheißen, wohin er sie beschieden hatte — das Wort, woran der Engel im leeren Grabe Matth. 28, 7. Mark. 16, 7 die Weiber zu Handen der Jünger erinnerte. — So geräth nun der Interpolator mit dem ächten Markus in Widerspruch *), wenn er Jesus am

*) „Si genuina essent postrema Marci commata nec authenticam Evangelii clausulam intercidisse statueremus, mirari satis non possemus, quid sit, quod Marcus, qui cap. 14. 28 mentionem fecerat promissi, discipulos in Galilaea visuros esse Dominum, prorsus sileat de itinere in Galilaeam, quamquam testibus Matthaeo et Joanne Christus omnino illuc profectus ibique, uti promissum erat, conversatus fuerit cum discipulis. Storrius quidem (Diss. 1. in librorum N. T. historicorum aliquot loca, Tub. 1790. p. 62 putavit, Marci de itinere hoc silentium mirabile videri posse iis tantum, qui ex mea hypothesi sumant, Marcum ob oculos positum habuisse Matthaei Evangelium et ex hoc pleraque hausisse. Sed si vel maxime negare velis, Matthaei librum a Marco fuisse inspectum, tamen hoc negare non poteris, Marcum non potuisse non meminisse eorum, quae modo commate 7. scripsisset. Ergo necessario vel de promissione vs. 7 tacere, vel quomodo impleta ea sit, post vs. 14 exponere debebat. Cum vero neutrum observarit, tantae negligentiae et levitatis reus apparet auctor, ut nec aliis Joannis aut Lucae locis (Vid. Storr. ibid.), in quibus eventa per occasionem aliquam paucis indicata, praeteriri videmus, neque brevitatis studio hominis ad finem sui operis properantis excusari queat. Marcus autem excusatione non eget: is enim haud dubie in deperdita clausula genui-

Auferstehungstage, in Judäa, zu Jerusalem, und den Spaziergänger, bey Nacht gen Himmel fahren läßt; nicht aber Lucas mit sich selbst, welcher mit Wohlbedacht, wie zu vermuthen, jene Verheißung und diese Erinnerung in seinem Evangelium ausgelassen hat. Hingegen berichtiget Lucas sein Evangelium in der Apostelgeschichte dadurch, daß er Apost. 1, 3. 13, 31 einen Zwischenraum von 40 Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt angiebt, übrigens wieder den Oelberg, nicht wie Matthäus, den Lieblingsberg Jesu in Galiläa, wohin sie Jesus Matth. 28, 16 beschieden hatte, zur Scene des letzten Abschiedes von seinen Jüngern macht. — Die sechs Erscheinungen des Auferstandenen, deren Paulus gedenkt, (er spricht von der letzten, die ihm selbst widerfahren ist, mit eben demselben Ausdruck 1 Kor. 15, 8. 9, 1, wie von den fünf ersten, als ob keine Himmelfahrt dazwischen sich ereignet, als ob er Jesum, wie Kephas, wie die Zwölfe, leibend und lebend auf Erden mit seinen körperlichen Augen gesehen hätte) schienen einen längern Zeitraum zu erheischen.

Wenn Herr D. Paulus zwischen Luc 24, 43 und 44 eine Zwischenzeit von 40 Tagen annimmt, so ist das eine ganz willkührliche Annahme, dergleichen sich der unbefangene Exeget nicht erlauben darf. Wie? Lucas, der doch zu schreiben wußte, sollte sich so ausgedrückt haben: Jesus aß und sprach, und so verstanden seyn wollen: Jesus aß am Abend des Tages, an welchem er auferstan-

---

na itineris istius mentionem injecerat. Hodiernae vero clausulae auctorem excusare nostra nil interest. Griesbach in s. Commentar. crit. in Text. N. T. T. 2. pag. 205 sq.

den war; sprach aber 40 Tage nachher? Nein, der Zusammenhang Luc. 24, 48—49 leidet keine Unterbrechung in Rücksicht auf die Zeit, keine Versetzung in Rücksicht auf den Ort. Nachdem er gegessen hatte, blieb er nicht stumm oder entfernte sich für 40 Tage, sondern sagte unmittelbar: Dieses sind die Dinge, von denen ich euch sagte, als ich noch bey euch war, daß alles, was in dem Gesetze des Moses und den Propheten und den Psalmen von mir geschrieben ist, erfüllt werden müsse. Auf diese Einleitung folgte unmittelbar die Oeffnung ihres Sinnes zum Verstehen der Schrift, indem er ihnen die Vorhersagung mit der jetzigen Wirklichkeit zusammen hielt, und lehrte, was sie jetzt in dessen Folge zu thun hätten, nebst Verheißung des göttlichen Beystandes zur glücklichen Vollführung. „Und (nachdem er ihnen solchen Unterricht und Anweis gegeben), führte er sie hinaus (aus Jerusalem, aus dem Hause, wo er die Eilfe beysammen gefunden V. 35. Kein anderer Ort wird zwischen V. 35 und 50 nur angedeütet; keine andere Zeit, als der Abend des Ostertages) nach Bethanien."

Später muß freylich Lucas selbst die Abweichung seiner Erzählung von der Erzählung der andern Evangelien, und von den Angaben, welche er selbst in der Apostelgeschichte zu machen hätte, gefühlt, und darum die Sache so ergänzt erweitert haben, wie wir im 1sten Kapitel der Apostelgeschichte lesen.

Allein das merkte der Interpolator des Markus und Compilator des Lucas nicht. Er zählt uns drey Erscheinungen her mit: Erstens — demnach — zuletzt. Diese Herzählung erlaubt nicht eine spätere Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern, als am Abende des Ostertages ge-

Jerusalem zu denken, und also muß die Himmelfahrt zu derselben Zeit geschehen seyn. Die Exegeten geben sich darum vergeblich Mühe, wenn sie bemerken: ὕστερον heiße nicht schlechterdings zum letzten Male. So hat es die Vulgate verstanden, die novissime setzt; so Augustinus der in seinem 3ten Buche De consensu Evangelistarum, cap. 25 die Frage aufwirft, wie diese Erscheinung Jesu vor den Eilfen, die zu Tische waren Mark. 16, 14 die letzte heißen könne. Respondeo, Marcum summo judicio (?), ut brevitati studeret, declarationem resurrectionis Domini in tres veluti partes distribuisse. Primum enim narrat, quomodo mulieribus apparuerit, quod quidem non semel factum fuisse, ex aliis Evangelistis intelligitur. Marcus vero haec omnia in unum velut corpus conjungit. Deinde exponit, quomodo fuerit eodem die duobus illis conspectus, qui rus ibant. In postrema demum parte commemorat, quomodo discipulis apparuerit, incipiens a prima illa apparitione quae facta est eo ipso die quo resurrexit, quam aliae postea multae consectae sunt. Sed eas omnes rursus in unam velut historiam contrahit, ideoque postremam hanc apparitionem vocat, quae ab ipso die resurrectionis ad ascensionem porrigitur, ut liquet ex versiculo 19. Eandem prorsus rationem sequitur Lucas postremo capite, in quo ita connectit apparitionem illam primam cum postrema, ut, nisi quis hoc quod dixi consideret, sit existimaturus Dominum eo ipso die, quo apparuit discipulis (id est quo resurrexerat) in coelum adscendisse, quum dies 40 intercedant, ut ipsemet refert Act. 1, 3. Eine sehr spitzfindige Aushülfe! Aber wer

Lucas auch im Falle, auf Kosten der historischen Wahrheit der Kürze sich zu befleißen, und von mehrern Erscheinungen als von Einer zu sprechen, zu erzählen, als ob an Einen Abend geschehen wäre, was 40 Tage dauerte, so daß man den Witz eines Beza bedarf, um sich in die Sache oder aus der Sache zu finden? Und wäre Beza, wenn er das Evangelium des Lucas oder des Markus für sich allein gelesen hätte, zu dieser Ansicht gekommen? wenn er nicht die Apostelgeschichte und die zwey andern Evangelien mit den genannten auf irgend eine Weise in Harmonie zu bringen sich vorgesetzt hätte? — Die dritte und letzte Erscheinung des Auferstandenen hatten, wie unser Text erzählt, die Eilfe, die an der Tafel waren; und da diese Erscheinung 40 Tage dauerte, so müßte man sich vorstellen, sie wären 40 Tage an der Tafel gewesen. Oder was soll denn dieser Umstand? Hatte der Verfasser den Plan, welchen Beza ihm unterlegt, so hätte er diesen Umstand zumal bey der Kürze, deren er sich befleißigte, weglassen sollen.

Erasmus giebt ὕστερον durch postea, um den Knoten zu lösen; und Wolf sagt in den Curis philol. ad h. locum: ὕστερον, i. e. deinde, postea, ut Matth. 4, 2. 21, 32. Hebr. 12, 11. Neque enim hic de ultima Christi apparitione sermo est, sed de ea, quae primo resurrectionis die facta est. Interim accipi etiam potest ultima apparitione, eo scilicet die facta.

In den gegebenen Stellen ist allemal nur von zwey verschiedenen Dingen die Rede: fasten und hungern; den Glauben und die Besserung der schlechtesten Leute sehen, und selbst nicht bessern Sinnes werden; traurig seyn, und befriedigende Frucht wirken. In diesen und solchen Fällen kann

freylich ὕστερον nachher, nach dem ersten heißen; zugleich aber heißt es: zuletzt, am Ende. Es ist nichts weiteres, das zu denken bliebe. Wo aber eine Herzählung mehrerer ähnlicher Dinge ist, da bezeichnet ὕστερον gewiß allemal das letzte. S. Matth. 21, 37. 22, 27. 26, 60. Und daß unser Text weiter keine Erscheinung weder am Tage der Auferstehung noch an einem folgenden zu verstehen gebe, ist augenscheinlich. Nachdem er ihren Unglauben V. 14 gerügt, sagte er ihnen, was V. 15—18 unzertrennlich enthalten ist; und nachdem er so zu ihnen gesprochen hatte (S. V. 19), wurde er in den Himmel aufgenommen. Wo bleibt nun Raum zu einer weitern Erscheinung? Es ist also grundlos, was Euthymius meint: Dixit illis hunc sermonem V. 15 non tunc sane, sed postea, quum in Galilaeam profecti sunt.

Laßt uns am Ende noch auf den Anfang zurückblicken, und wahrnehmen, wie sich unser Text an den ersten Theil des Kapitels anschließt, der ganz harmonisch mit Matthäus ist, die Erweiterungen des ersten abgerechnet. Die drey Weiber eilen vom Grabe weg und sagen niemand etwas, nehmlich unterwegs auf ihrer Flucht, nempe in via occurrenti. Wolf in curis philol. „Es redeten die äußerst bestürzten Frauen weder zum Engel, noch unter sich, noch zu denen, die ihnen auf dem Rückwege begegneten." Bolten. Woraus man keineswegs abnehmen darf, sie hätten, als sie in die Stadt zu den Jüngern kamen, auch diesen nichts gesagt. Wer wollte auch glauben, daß diese Frauen eine so wichtige Sache in sich umschlossen hätten? Der Umstand ist nicht unwichtig. Wäre die Freude nicht so mit Schrecken vermischt und gleichsam gebunden gewesen, so

hätten sie unterwegs ausgerufen: Er lebt, er lebt! und die Sache, von welcher für Einmal nur die Freunde Jesu wissen sollten, wäre ruchbar und stadtkundig geworden; die Feinde Jesu hätten ihn zu erhaschen gesucht rc. Darum wird auch dieser Umstand von dem Evangelisten sorgfältig bemerkt, und durch das letzte Wort: εφοβουντο γαρ, hervorgehoben. Es würde demnach als Fortsetzung folgen, was Lucas 24, 9—12 giebt; hingegen die Erscheinung des Auferstandenen wegfallen, die nach Matthäus die Weiber auf dem Wege nach der Stadt hatten, von welcher auch Johannes nichts weiß.

Dem Interpolator aber entging der Sinn dieser Worte; er mißverstand sie übel, als ob die Weiber auch den Jüngern keine Kunde gegeben; und darum gedenkt er ihrer nicht weiter, und meldet hingegen, was er von der M. Magdalene aus dem Evangelium Johannis wußte, als ob es eine andere Magdalene wäre, so wie einige Kirchenväter, ohne Zweifel von ihm verführt, zwey verschiedene Magdalenen annehmen *). So ist überall kein Zu-

*) Die alten Exegeten bedienten sich da des vielgebrauchten Kunstgriffes, um Disharmonien und Wiedersprüche zu lösen, wodurch man aus Einer Person oder Sache zwey, drey gleichnamige schafft. „Wie sagt nun Lucas, daß sie bey der Rückkehr die Eilfe gefunden haben, sagend: der Herr ist wahrlich auferstanden. Antwort: Sie haben es den übrigen angekündet. Nicht von den Eilfen spricht der Evangelist, sondern von gewissen andern.“ Allein die zwey V. 12 waren aus der Zahl derer, denen es Magdalene V. 10 verkündigt hatte; und οι λοιποι V. 13 sind eben dieselben außer und neben den Zweyen; nehmlich die Eilfe V. 14, die denen, welche ihn gesehen, V. 11 und 13 nicht geglaubt hatten.

Euthymius weiß andern Rath: „Es scheint ungereimt, daß diese zwey wandelnden dieselben gewesen, die nach Em-

sammenhang zwischen V. 8 und 9, kein Fortschreiten der Geschichte; sondern sie wird auf eine ganz andere Weise neu angefangen, was die überflüssigen Worte: „Als er aber auferstanden war des Morgens am ersten der Woche“

---

maus wandelten. Diesen ward kein Glaube beygemessen auf ihren Bericht; jene fanden hingegen vielmehr die Apostel sagend: Der Herr ist wahrhaft auferstanden etc. Es ist also handgreiflich, daß diese und jene zweyerley Personen gewesen.“ — Viermal kamen, wie Gregorius von Nyssa meint, Weiber zum Grabe, am Abend des Sabbats die, welche den Engel sahen, der den Stein weggewälzt hatte; früh da es noch finster war, die Maria Magdalene allein, welche zwey Engel in der Gruft erblickte; bey der Morgendämmerung die andere, deren Lucas erwähnt; bey aufgegangener Sonne eine andere, von welcher Markus erzählt, begleitet von einigen, die schon vorher bey dem Grabe gewesen. Einige sagen, Maria Magdalena und Maria des Jakobus, und Salome bereiteten Spezereyen; sie selbst aber sind es nicht, die des Morgens nach aufgegangener Sonne hingingen, sondern andere ungenannte; denn viele waren mit ihm von Galiläa aufs Fest gereiset. Diese aber, die nach Markus hingingen nach aufgegangener Sonne waren von unvollkommener Gemüthsbeschaffenheit. Sie stellen sich daher weder des Nachts ein, sondern des Morgens, und nachdem sie gehört, sie sollten es den Jüngern berichten und dem Petrus, flohen sie, und sagten niemanden etwas; denn sie fürchteten sich, denn diese allein, die gekommen und von einer wahren Erscheinung Zeuge gewesen waren, wurden, als sie nach Aufgang der Sonne zurückgegangen, weder gewürdigt den Heiland zu sehen, noch den Engeln, den strahlenden, noch die zwey innerhalb der Gruft, noch die zwey Männer, deren Lucas erwähnt, sie sahen aber einen schlichten Jüngling, mit einer schneeweißen Stola, im Verhältnisse zu der Kleinheit des Sinnes derjenigen, die das Gesicht hatten. Victor Presbyter. So wären die drey Mark. 16, 1 genannten Weiber, und diejenigen, von welchen im 2ten bis 8ten Vers erzählt wird, nicht eben dieselben?! Zu welchen eitelen Spitzfindigkeiten verleitete doch die fragliche Harmonie der Evangelisten bey dem Mangel philologischer und historischer Kritik!

um so mehr auffallend machen. Die eigentliche Erzählung des Markus ist und bleibt also unsers Textes ungeachtet abgebrochen stehen.

Aus allen diesen innern Gründen, welche die Sprache sowohl, als der Inhalt anbietet, muß ich weiter gehen, als der Cardinal Cajetanus, dessen Worte Wetstein und Griesbach beyde mit stillem Beyfall anführen: Quidquid autem sit de veritate controversae clausulae, suspicionum tamen istarum effectus est, quod haec scripta non sunt solidae auctoritatis ad firmandam fidem, sicut sunt reliqua Marci indubitata; ich muß mit vollkommener Gewißheit diesen Abschnitte dem Markus als Verfasser absprechen; er ist ohne Zweifel das Flickwerk eines nicht apostolischen Mannes, der unsern Evangelisten und überhaupt die evangelische Geschichte weder historisch durchdrungen hatte, noch einiger Maßen den Geist und Geschmack besaß, um das scheinbar unvollendete Buch zu ergänzen. — Mir gefällt darum, wenn eine Ergänzung seyn muß, viel besser, was die Syrische Uebersetzung des Philoxenus am Rande und auch die Handschrift geben: „Alles das (von dem Engel V. 6, 7) Aufgetragene aber meldeten sie (die Weiber) schleunig dem Petrus und seinen Mitjüngern.“ Diese Worte passen eben so gut an den 8ten Vers, als übel unser Text paßt. „Nachher sandte Jesus auch selbst die heilige, unvergängliche Predigt der ewigen Erlösung durch dieselben aus von Aufgang bis Niedergang.“

So wäre es denn um die Integrität des Evangelium nach Markus geschehen? — Ich glaube, nein. Nach meinen genauesten Untersuchungen muß ich immer noch mit Herder dieses Evangelium für ein ursprüngliches Evangelium halten, ja ich getraue mir aus innern Gründen erweisen zu können, daß es jenes Urevangelium sey, das dem Matthäus und Lucas zum Grunde liegt. — Dieses Urevangelium ging nun weder so weit aufwärts, noch abwärts, als die beyden, welche daraus schöpften: es enthielt von der Geburt- und Jugendgeschichte Jesu nichts, und sagte von seiner Herkunft das einzige Wort: „Anfang des Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes," welche Herkunft nicht aus physischen Ursachen erklärt, mit sinnlichen Thatsachen bezeugt, sondern in dem Charakter, durch die Reden und Thaten, Absichten und Wirkungen Jesu dargethan wird. Nach dieser Aufschrift wird unmittelbar Johannes, der Täufer, eingeführt, als Herold Jesu und dann seine Taufe erzählt. Den Schluß macht die Auferstehung am ersten Tage der Woche, von welcher selbst niemand unmittelbarer, gegenwärtiger Augenzeuge war, als der Engel, der davon die drey Weiber zur Seite der Jünger unterrichtete; mit der Anweisung nach Galiläa zu gehen, wo sie selbst ihn sehen würden. Daß sie daselbst den Auferstandenen gesehen hätten, das bezeugten die ersten Bekenner des Evangelium allenthalben mündlich und besiegelten es mit einer allen Verfolgungen, Mißhandlungen, Qualen, ja dem Tode selbst trotzenden Standhaftigkeit. Es waren nicht allein die Eilfe, sondern auf einmal 500 Brüder, wie Paulus meldet, von denen zur Zeit, wo er seinen ersten Brief an die Korinther schrieb, ungefähr 20 Jahre nach diesem Er-

eignisse, die Mehrzahl noch lebte. Erst später trat also das Bedürfniß ein, da die Augenzeugen des Auferstandenen großen Theils abgestorben waren, auch ihre Aussagen schriftlich aufzubewahren, und das Evangelium von dem Tage der Auferstehung selbst bis zum letzten feyerlichen Abschied von den Seinigen fortzuführen, wie das Evangelium nach Matthäus thut. Johannes, der, so weit sein Evangelium historisch ist, hauptsächlich Supplemente zu Markus gegeben zu haben scheint, ergänzte und berichtigte zum Theil auch die Auferstehungsgeschichte, indeß er voraussetzt und übergeht, was Markus richtig meldet, und erzählte diejenigen Erscheinungen des Auferstandenen, die als in engern Kreisen geschehen besonders zu der Zeit, da er das Evangelium schrieb, allzuwenige und seltene Zeugen hatten, und aus besondern Ursachen ihm vorzüglich anmuthig und theuer blieben. Lucas endlich steckte vorwärts und rückwärts seinem Evangelium das weiteste Ziel, und wie er von den Engelerscheinungen anhebt, welche die Empfängniß des Täufers Johannes und Jesu selbst ankündigten, so schließt er auch erst mit der Himmelfahrt und mit der Gott hierüber hochpreisenden Freude der Jünger im Tempel zu Jerusalem.

Es wäre am Ende kein Evangelium ganz und vollendet, als der Lucas, da Johannes zwar vier Erscheinungen des Auferstandenen, aber von der letzten des feyerlichen Abschiedes nichts erzählt, und Matthäus einzig von dieser Bericht erstattet, beyde aber die Himmelfahrt unerwähnt lassen.

Da nun jedes Evangelium sein eigenes Ziel hat, welches von diesen verschiedenen Zielen soll das Kriterium von der Integrität eines jeden abgeben? Das kürzeste

Ziel, bey welchem Markus endigt, thut unsers Bedünkens dem ältesten Evangelium Genüge, und ist also das rechte, indem unser Evangelist ein Pro memoria für sich selbst und jene Fünfhunderte schrieb, die zwar Augenzeugen des Auferstandenen geworden, aber sein Thun und Leiden von der Taufe des Johannes bis zum Tage der Auferstehung aus eigener Erfahrung nicht erzählen konnten, sondern durch die Eilfe davon Unterricht erhielten. Um diesen Unterricht nicht zu vergessen, um auch unvorsetzliche Irrungen und Fehler des Gedächtnisses zu verhüten, schrieb er diesen Unterricht nieder.

Es verhält sich also mit der Integrität des Markus eben so wie mit der Integrität der Apostelgeschichte, die man bezweifeln könnte, weil sie nicht wenigstens bis zum Tode des Paulus, geschweige sämmtlicher Apostel, fortgesetzt ist. Allein Lucas wollte dem Theophilus, wahrscheinlich ein viel vermögender Freygelassener zu Rom, die Geschichte nur bis zu dem Zeitpunkt geben, wo dieser selbst mit dem Apostel bekannt geworden, und eigene Erfahrung derselben sich an die schriftliche Kunde anschloß. Siehe meine Recension der natürlichen Geschichte des Jesus von Nazareth, Bd. 2. in den N. Theol. Annalen, wo der Zweck der Apostelgeschichte erörtert ist.

Ich muß daher die Annahme Griesbachs in s. Commentarius Criticus in Textum Graecum N. T. durch die That widerlegen, welche (Tom. II. p. 197) urtheilt: Nemini in mentem venire potest, Marcum narrationis suae filum ineptissime abrupisse verbis: εφοβουντο γαρ. Dubitari profecto nequit, narrationem ulterius continuatam fuisse a Marco, antequam ei finem imponeret. Itaque

necessario? statuendum erit alterutrum: vel genuinam esse, quam in editis libris legimus, Evangelii clausulam vel periisse antiquissimo jam tempore, imo excidisse ex ipso fortasse Marci autographo ultimam libelli clausulam, et — alios aliam imposuisse coronidem truncato libello. Ich sehe freylich die lange, manches Jahrhundert hinauf reichende, ununterbrochene Reihe der Kritiker und Exegeten, welche Griesbachs Urtheil unterstützten, und erkenne, daß dieser Gelehrte bey seiner Hypothese, das Evangelium des Markus sey ganz aus den Berichten des Matthäus und Lucas ausgezogen (Siehe desselben Abhandlung über diesen Gegenstand in den Commentatt. theol. editis a Velthusen etc. Vol. I. n. 13. 1794) auf nichts anderes kommen konnte.

Was gewinnen oder verlieren wir nun am Ende bey dem Resultate dieser Untersuchung? Alle die grammatikalischen, historischen und dogmatischen Schwierigkeiten, die aus unserm Texte für das theologische Studium erwachsen sind, ja für den Glauben des Christen, fallen weg; alles Wahre und Gute, was in denselben enthalten ist, bleibt uns in den ächten Schriften des Neuen Bundes, woher es der Interpolator mit unsauberm Eimer geschöpft. Wir verlieren nichts als ein vermeintes zweytes Zeugniß eines Evangelisten für die Himmelfahrt Jesu, das aber in Vergleichung mit Lucas unvollständig, dunkel, ja für sich allein beynahe unverständlich ist. Für die Erhebung Jesu aber zur Rechten Gottes in den Himmel leisten uns die Apostel Petrus und Paulus, ja Jesus selbst Gewähr, mehr als die Erzählung des Evangelisten, weil die Sache nicht blos Gegenstand

historischer Erkenntniß, sondern auch des Glaubens ist, den Vernunftschlüsse aus gegebenen Thatsachen überflüssig rechtfertigen. „Wenn jemand, sagt Cyrillus von Jerusalem, Mißtrauen gegen die Geschichte hat, der glaube der mächtigen Größe der jetzt vor Augen stehenden Dinge! Alle Fürsten verlieren, indem sie sterben, zugleich mit dem Leben ihre Macht; der gekreuzigte Christus aber wird von dem ganzen Erdkreis angebetet."

IV.

Die Lehre von der Sünde.

Ein Stück aus der christlichen Dogmatik.

Von

Ch. F. Böhme.

Vorerinnerung.

Die Richtigkeit und Güte eines allgemeinen Begriffs von einem Gegenstande, welcher nicht in der Erfahrung gegeben ist, sondern erst für dieselbe bereitet und hingestellt werden soll, dergleichen unter andern auch jeder neue Begriff von einer Wissenschaft ist, wird unstreitig am besten nur dadurch bewährt, daß man sie durch die Anwendung und Ausführung des Begriffes Jedermann vor Augen legt. Darum hat der Verf. dieses Aufsatzes, nachdem von ihm zwey Abhandlungen in der vorliegenden Zeitschrift erschienen sind, wovon die eine den richtigen Begriff der christlichen Moral, die andere den der christl. Dogmatik zu bestimmen und in's Klare zu bringen sucht, den Entschluß gefaßt, in dieser Zeitschrift nach und nach gewisse zu jenen theologischen Wissenschaften, welche ganz hier vorzutragen unmöglich ist, gehörige Lehrstücke, zur Erläuterung und Bestätigung der von ihm aufgestellten Begriffe,

mitzutheilen. Das Gegenwärtige ist der Anfang dieser Mittheilung; und er wurde aus der Dogmatik darum entlehnt, viel diese Wissenschaft mehr noch, als die christl. Sittenlehre, einer neuen Bearbeitung sowohl bedürftig, als empfänglich zu seyn scheint. Bekanntschaft mit den erwähnten Begriffsbestimmungen wird billigerweise bey jedem Leser vorausgesetzt. Damit man aber auch wisse, wie sich das für diesmal mitgetheilte einzelne Stück aus der christl. Dogmatik nach des Verf. Meinung und Entwurfe zum Ganzen dieser Disciplin verhalte, wodurch dem Leser ein sicheres und gerechtes Urtheil über den Werth desselben erst möglich wird, muß hier vorläufig wenigstens ein kurzer Abriß jenes Ganzen hingezeichnet werden, welcher dann die Stelle und Bedeutung, die dem gegenwärtigen Bruchstücke in demselben zukommt, leicht wird wahrnehmen lassen.

Da, gemäß dem in der hier vorausgesetzten Abhandlung Gesagten und Ausgeführten, die Religionswissenschaft überhaupt die pflichtgemäße Denkart des Menschen über den Ursprung, die Beschaffenheit und den Endzweck des Weltganzen zum Gegenstande, und die christliche insonderheit, welche eben die hier gemeinte Dogmatik ist, diesen allgemeinen Gegenstand der Religion, was die Gestaltung ihres Inhalts betrifft, unter der bestimmten Idee, daß die Welt das Reich Gottes, des himmlischen Vaters sey, darzustellen hat: so giebt es für die christl. Dogmatik in der Entwickelung der allgemeinen wahren Religionsidee, wovon diese, an sich und überhaupt betrachtet den ersten, jene den zweyten Haupttheil derselben ausmacht, mit Nothwendigkeit nicht mehr, und nicht weniger, als drey Hauptabschnitte, von denen der erste diese Idee

in Beziehung auf Ursprung und Grundwesenheit der Welt, der zweyte ebendieselbe, in wiefern dadurch der bestehenden Welt ihre Beschaffenheit und Einrichtung zuerkannt werden, und der dritte sie in so fern, als daraus das Ziel und der Endzweck der Welt für unsern Glauben bestimmter hervorgehen soll, erklärt und auseinandersetzt. Man sieht nun leicht ein, daß, da die Sündhaftigkeit dem Menschen d. i. dem vernünftigen Weltwesen, nicht nach seinem Urspunge und so wie er erschaffen wurde, eben so wenig aber auch nothwendigerweise nach dem, was und wie er an seinem Ziele und in der letzten Entscheidung des Weltregenten über ihn seyn wird, sondern vielmehr nur so, wie derselbe eben jetzt ist und von Gott in der Welt erhalten und beherrscht wird, zukommt, die dogmatische Lehre von der Sünde in dem zweyten jener Hauptabschnitte des zweyten Haupttheils ihre richtige Stelle finde. Wir sagen mit Fleiß, die dogmatische Lehre dieses Inhalts. Denn von der Sünde als dem sittlichen Bösen handelt bekanntlich auch die Moral. Der wesentliche Unterschied aber hierbey ist folgender. Die Moral spricht von dem genannten Bösen zuförderst nicht sowohl von Seiten des Subjects, in welchem, als vielmehr von Seiten des Objects, in Beziehung auf welches dergleichen Statt findet, nehmlich des Gesetzes, welches durch dasselbe verletzt wird, und dann, was vorzüglich wichtig und eine Folge aus dem Vorigen ist, sie spricht davon nicht als von einem Wirklichen, sondern als von einem Möglichen, weil eine Verletzung des Sittengesetzes, wenn sie auch nie und nirgends vorhanden wäre, wie sie denn allerdings aus der Idee dieses Gesetzes an sich keineswegs folget, doch wenigstens immer sich gedenken ließe. Daß

der Mensch Sünder sey, ist also zwar ein moralisch-religiöser Satz, aber kein Satz der Moral selbst, sondern der Religion, und obgleich nicht, wie Einige meinen, der alle übrige bedingende, dennoch gewiß einer der wichtigsten von allen, weil die Religion ohne ihn nicht könnte zur Reinigung und Veredelung des menschlichen Herzens sich wirksam beweisen.

Hier nun wird dieser Satz, ein Theil der christlichen Dogmatik, außer dem Zusammenhange mit dem, was in der Wissenschaft ihm vorangehen und nachfolgen muß, dargelegt. Es fehlt daher hier auch seine Begründung, in so fern diese nur aus dem Systeme, zu welchem er gehört, ersehen werden kann. Aber für seine Christlichkeit sind die besondern Belege, wie erforderlich, sogleich hier beygebracht. Daß derselbe in der Form und Qualität einer geoffenbarten Religionswahrheit, in dem durch die vorerwähnte Abhandlung bestimmten Sinne, auftritt, kann man ihm freylich bey dieser seiner Getrenntheit vom Ganzen auch nicht ansehen; aber er hat natürlich diese Würde mit jedem andern Stücke der christl. Dogmatik als einer kirchlichen Glaubenslehre gemein. Dem Texte sind, wie man sieht, noch einige Anmerkungen beygefügt. Diese machen im Vortrage der Wissenschaft zwar, wie schon ihr Name besagt, nichts Wesentliches aus; sie konnten aber doch, weil sie das zunächst mit ihr Verwandte angehen, was eben darum, wenn es nicht blos in den Anmerkungen stände, leicht für christl. Dogmatik selbst gehalten werden möchte, nicht füglich entbehrt werden. Nur darf man dabey auf Vollständigkeit sich keine Rechnung machen: denn einerseits läßt sich diese, weil der Inhalt solcher Anmerkungen mehr geschichtlich, als

dogmatisch ist, an und für sich nie erreichen, anderseits aber würde auch nur das Streben nach derselben an dem gegenwärtigen beschränkten Orte zu weit geführet haben. Es sollte ja überhaupt durch den hier folgenden Aufsatz nicht ein ausdrückliches, in seinen Grenzen vollendetes, Bruchstück eines die christl. Dogmatik enthaltenden Buchs, sondern vielmehr nur eine kleine anspruchlose Probe von der Ausführung der von seinem Verf. früherhin im Allgemeinen gezeichneten Idee jener Wissenschaft dargegeben werden; und wer nach solchem Maaßstabe das hier Mitgetheilte unbefangen und billig beurtheilt, der wird vielleicht damit nicht ganz unzufrieden seyn. Endlich, daß mit Recht zum öffentlichen schriftlichen Vortrage einer solchen Wissenschaft die lateinische Sprache gebraucht werde, sieht gewiß Jeder leicht ein, wer beide versteht.

De naturis mundanis ratione praeditis,

ut sunt;

C.

De homine peccatore.

I.

Omnis civis regni divini, quod mundus haberi debet, (homo) omni tempore est peccator i. e. violator legis divinae moralis tum animo, tum facto et operibus.

Hanc universalem hominum, ut sunt nec unquam esse desinent, conditionem indicat et agnoscen-

dam praecipit Jesus Christus vel solo illo ad precandum in omne tempus iis omnibus commendato: Πατερ ἡμων, ὁ ἐν τοις ουρανοις, ἀφες ἡμιν τα ὀφειληματα (τας ἁμαρτιας. Luc XI, 4.) ἡμων. Matth. VI, 12. Adde ibid. VII, 11. ὑμεις (homines promiscue omnes) πονηροι ὀντες. XXVI, 41.

Ad illud dogma autem uberius accuratiusque explicandum haec fere pertinent:

1. Homo, quamvis omni tempore peccator, tamen non omnis omni consilio factoque suo peccat; sed sunt quoque interdum honesta multorum consilia et recte facta, cuius rei veritas non minus, quam illius dogmatis, religionis causa credenda est.

J. Chr. in eodem Petro apostolo Matth. XVI. nunc laudat dictum adeo bonum et praeclarum, ut Deo auctori tribuendum esse haud dubitet, mox aliud, cuius causa increpat apostolum, vituperat. Totum eius institutum et negotium, praesertim vero multae multorum laudationes, aliorum autem amicae obiurgationes admonitionesque, satis demonstrant, eum de homine non desperasse ut prorsus vitioso et semper insanabili, sed bona potius spe et exspectatione impletum fuisse. Et ipsum Christi extremum de humano genere iudicium, Matth. XXV. expositum, nonne altera hominum parte damnata, alteram ob verissimam animi vitaeque pietatem summis praemiis afficiendam praedicat?

2. Quoduis peccatum, in quemcunque commissum, idem in Deum, quippe cuius

lex isto committendo semper violatur, committi cogitandum est.

J. Chr. filium istum male moratum, ad meliorem sensum iam reversum, Luc. XV, 18. ita cum patre loquentem sistit: „Peccavi in coelum (i. e. Deum) et coram te!“ idemque ibid. XVII, 18. ex decem a se sanatis leprosis hominibus unum gratum, caeteros omnes ingratos expertus: „Ubi, inquit, novem reliqui? Nonne reperti sunt redeuntes, ut iusta Deo redderent, praeter hunc alienigenam?“ Conf. Act. V, 4. Rom. VIII, 7. Jac. IV, 4. Ps. LI, 6.

3. Sedes ac proprius fons peccati humani cuiuscunque est animus (complexus sensuum, quos volitiones philosophico vocab. appellare licet) hominis.

Clarissime hoc pronuntiat J. Chr. Matth. XV, 19. Luc. VI, 45. ib. XI, 34—36. Nam „lumen in homine,“ quamquam omnino vis rationis et intellectus est, tamen potissimum de practica, quam vocant, ratione, in qua voluntas inest, debet intelligi. Conf. Act. VIII, 21. Jac. I, 14. 15.

Cavetur autem hoc enunciato

a. ne aliunde, ab alia vel re, vel persona, quae (de Deo hic cogitare blasphemia esset) si vel ad peccandum irritare, minime tamen ipsum peccatum procreare potest, malum morale in hominem peccantem venisse credas;

b. ne hoc malum in alia quadam naturae humanae parte e. c. in naturali nostro vel sensu, vel appetitu, qui licet peccati fomenta, non

ipsam tamen caussam substantiamque continent, situm esse videatur;

c. ne quis putet, peccatum in homine rem esse adeo naturalem, ut posito homine non id tantummodo, quod possit peccare et ad peccandum proclivis sit, sed, ut peccet revera, necessario ponendum sit.

4. Peccatum insipientiae quoque nomen meretur, et est in homine ignorantia boni honestique, quae in eius culpam verti debet.

Matth. XV, 14. Luc. XII, 48. Jac. IV, 17. חכמה, דעת, תבונה pietatis in V. T. nomina. Atque inde est, quod J. Chr. tam saepe multumque sapientiae studium, quo ad honestatis pietatisque cultum homo accedere debeat, suis commendat. e. c. Luc. XVI, 1 — 13.

5. Vitiositas animi humani ab homine, quantum id quidem fieri potest, ex factis et moribus peccantium cognoscenda atque aestimanda est.

Matth. VII, 16—20. Gal. V, 19—21.

Animadvertenda h. l. fere haec sunt:

1. Verba Apostoli Rom. III, 22. 23. *οὐ γὰρ — θεοῦ* non significant, omnem hominem omni tempore peccatorem esse, sed Judaeos pariter atque Ethnicos, quibus verbis utique totum genus humanum significatur, evangelio nondum condito et promulgato adeo peccatis deditos et obnoxios fuisse, ut hi non minus quam illi hoc evangelio atque clementia Dei, per illud manifestata, ad salutem aeternam obtinendam indigerent. Conf. ibid. V, 19. XI, 32. Gal. III, 22.

Ac hactenus quidem, quatenus mortales ante J. Chriſtum omnes peccatores Apoſtolus perhibet, idem ead. epiſt. VI, 18. (conf. VIII, 2.) eos, quotquot Evangelio ſeſe applicaverint, a peccato liberatos pronunciat. Caeterum Chriſtianos quoque non omnino peccati expertes ab Apoſtolo cenſeri, ex multis eius et admonitionibus et increpationibus, atque in univerſum et per ſe ex Rom. VII, 25. ſatis patet.

2. Quam ἀναμαρτησίαν Apoſtoli I. Chriſto planiſſime tribuunt, ea non ad hominem, ſed ad θεάνθρωπον, ut theologi eum appellant, i. e. ad Meſſiam tanquam talem (conf. Rom. I, 3. 4.) pertinet, quam tamen ipſe Jeſus neque Jo. VIII, 46. ſibi vindicare voluit, neque Matth. XIX, 17. diſerte (nam imperfecte bonus, quia ſine culpa talis eſſe poteſt, non neceſſario malus ſ. peccator, eſt) recuſavit.

3. Quae Paulus Rom. VII, 7—23. de natura ac ſede peccati pro duplici ſuo conſilio, primum ut Judaeis lectoribus ſe excuſaret, quod videretur legem dixiſſe peccati cauſam, deinde ut cuicunque Chriſtiano ſolatium mentis VIII, 1. enunciatum reſervaret, ſubtilius diſputat, quum nec peccati veluti ab homine ſeparati προσωποποιΐα (v. 13.), nec illa τοῦ ἐγὼ in ipſo homine duplicitas (V, 17. 18.) proprio ac philoſophico ſenſu accipi poſſit, fontem, ex quo peccatum intra humanum animum profluat, minime aperiunt altius, quam ſi quis dixerit, partim quemque peccantium id ſequi, quod a ſanctiſſima lege alieniſſimum ſit, partim per ſe eundem eſſe hominem, tum qui peccet, tum qui, quoties peccaverit, ſe non peccaſſe ardenter cupiat. Neque vero magis origo

peccati, naturalis illa quidem, sed eatenus, quatenus moralis est, aperte inexplicabilis, Jacobi (I, 14.) ἀλληγορια, in qua concupiscentiae peccatum pariturae causa deest, intelligitur.

4. Illustri loco Rom. V, 12—21. noluit Apostolus docere id, quod Theologi peccati vel originis, vel originati, appellatione comprehendunt; nam ille ibi primum non dogma tractavit, sed typum, rhetorico magis stilo, quam simplici; deinde non tam peccati, quam mortis (coll. V, 14., quo dicitur mors, res perquam imperiosa, in eos quoque inter Adamum et Mosen homines regnasse, quibus peccatum, lege nondum vigente, nullum possit imputari), et huius quidem improprie h. l. (alius est locus 1 Cor. XV, 21. ff.) appellatae, universalitatem, ad vitae i. e. summae aeternaeque felicitatis, isti morti contrariae, atque per J. Chr. partae laudem amplificandam, stabiliturus; ac tandem hanc istius mortis universalitatem ponens talem, quae nimirum non sine peccati universalitate (vocabulum ἡμαρτον v. 12., non significans actum peccandi, aequali sensu est cum formula v. 19. ἁμαρτωλοι κατεσαθησαν, ut παντες illius commatis cum huius πολλοις, qui non omnino omnes homines sunt) existeret, utramque vero universalitatem sic ponens, ut non ultra J. Christum (sicut enim mors ab Adamo repetenda per vitam a J. Christo partam, multum illa potiorem suo quidem genere, ita per probitatem a J. Christo oriundam, rursus multum suo modo quam hoc, praestantiorem, peccatum ab Adamo profectum, est sublatum; id, quod ipsum est maxime,

quod Paulus h. l. toto demonstrare voluit) perduraret. Malum autem radicale a Kantio inductum, quod ne quis cum haereditario misceret, satis ipse cavit, non θεωρητικως, (conf. in eiusd. scriptoris libro „Tugendlehre" etc. notulam p. 2. 3.) sed παιδαγωγικως, (nempe morali quadam iudicandi necessitate, ut omnis religiosae doctrinae, ita huius quoque proprium fundamentum continetur) et dictum et excogitatum esse quisque rem intelligens facile concesserit.

5. Judaicam opinionem, qua credebatur, Diabolum non aliorum modo malorum, sed etiam peccati, omnium maximi, inter homines auctorem esse, cui sane Paulus, quantum ex Eph. VI, 12. patet, adstipulari videtur, si a Jacobo, quamquam IV, 7. 8. „Αντιϛητε τῳ Διαβολῳ, και φευξεται αφ' ὑμων· εγγισατε τῳ Θεῳ, και εγγιει ὑμιν, nempe utrumque impropriis verbis monente, tamen propter I, 14. 15. locum improprie quidem et ipsum loquentem, sed pro toto orationis contextu vere διδασκαλικον, abfuisse iuste censuerimus, idem multo magis de Jesu, nomen Diaboli in moralibus malis (e. c. Matth. XII, 43—45. Luc. XXII, 31. 32.) non minus, quam in physicis describendis rhetorice usurpante, praesertim si, quae Joan. VIII, 44. dicta illi tribuuntur, ad constantem synopseos evangelicae veritatem expenderis, profecto iudicare debebimus.

II.

In ipsa media hominum peccatorum labe communi discrimen est malorum et bonorum hominum.

Jesu Chr. dicta hoc docentia sunt Matth. VII, 13. 14. XIII, 24—3c. cum multis aliis.

Caeterum ut rectius accuratiusque intelligatur, quid quantumque in illo dogmate insit, haec porro adnotanda sunt:

1. Est hoc discrimen tum **gradus**, tum **generis**: atque hoc quidem, quatenus homo peccator aut ipso toto animo sanctae legi divinae se nondum ut debet submisit, aut submisit se quidem, sed non ita, ut factis suis omnibus ei pareat, quorum prior **pravus** (Bosheitssünder s. der Lasterhafte), posterior **peccator** proprio et peculiari vocabuli sensu (Schwachheitssünder s. der Tugendhafte) appellari potest; illud autem, quatenus nemo peccator neque **pessimus**, neque vero etiam optimus, sed alius alio vel imperfectior, vel perfectior, in suo quisque genere, existimari debet.

Testatur de hoc discrimine omnino Jesus Chr. Matth. XIII, 3—8. de gradu Matth. XI, 21—24. Luc. X, 12. de genere Luc. XII, 47. 48. Joan. III, 6. Ipse Judas Ischariotes, quamvis pessima usus mente in Jesu hostibus prodendo, tamen Matth. XXVII, 3. dicitur μεταμεληθεις, in quo saltem scintillula bonae mentis inest; ut igitur recte statuas, hominem peccatorem nullum vel **omnino** peccatorem esse (Luc. VII, 32—34.) vel **simpliciter** (absolute) sola

libertate arbitrii et ne minimo quidem peccandi fomite admoto h. e. diabolicum.

2. Unus idemque homo peccator alio tempore peior, minus malus alio, rursusque melior alio, alio minus bonus esse et haberi potest. Matth. XII, 43—46. XVI, 16—23.

3. Nemo hominum satis certum accuratumque de singulorum peccatorum, ut ita loquamur, status vel diversitate (generibus), vel varietate (gradibus) iudicium habet, quod soli Deo relinquendum est. Cuius rei gravissimae testimonia extant Matth. VII, 1. Luc. VI, 37. Namque homo de homine, si vel maxime, id quidem, quod contra legem Dei sanctam vere deliquerit, minus autem hoc, quales malae mentis partes, proaereticaene, an leviores, minime vero, quantae istae in delicto committendo fuerint, liquido potest diiudicare. Adde Rom. XIV, 4. 1 Cor. IV, 4. Jac. IV, 11. 12.

Animadversionis locum haec fere hic postulant:

1. Apostoli discrimen illud malorum bonorumque hominum, per se ad omnes promiscue mortales pertinens, quamquam inter Christianos quoque reperiri fatentur, qui malorum nomine notandi sint, tamen ad ecclesiam sic praecipue referunt, ut, qui in hanc recepti honeste vivant, eos omnes omnino sacros, caeteros homines cunctos in profano uno numero habendos putent; qua quidem ecclesiastica Christianorum sanctitate non solum animi morumque probitatem, verum etiam veluti consecrationem quandam hominis, ipsa Christianismi professione

solemniter suscepta, miraculose factum ab illis comprehendi videmus et intelligi. 1 Cor. VI, 11. VII, 14. 1 Petr. II, 9. 10. Apoc. XXII, 15. 1 Joh. V, 19. 2 Thess. I, 8—10. Unde patet, perperam explicari loca Act. X, 35. et 1 Tim. II, 4., si quis iudicat, in illis de salute hominum, licet optimorum, extra christianam ecclesiam speranda sermonem fieri. Uno in loco Rom. II, 10. Paulus in ea re sibi non constare videtur.

2. Similis huic apostolicae distinctioni est ea, quam Theologi nostri inter regenitos et irregenitos, priori quidem vocabulo sane biblico, sed tropico, ita faciunt, ut in ipsa quoque ecclesia, ad summam sancta, valere statuant.

III.

Homo peccator quisque excusabili modo, ideoque haud citra spem condonationis, a Deo accipiendae, peccat.

Jesus Chr. homines quoscunque, ut regni divini felicitate frui velint, monet ac hortatur; neque ullum aliquem disertis verbis unquam condemnat, immo idem Matth. XIX, 26., quamquam ipse maximam resipiscentiae divitum difficultatem professus, tamen Apostolis, de salute eorum plane desperantibus: παρα ανθρωποις, inquit, τουτο αδυνατον ἐστι, παρα δε τῳ Θεῳ παντα δυνατα!

Caeterum, quod hic obiter admonendum, hoc dogma, quo docetur et creditur, nullum hominem, quantumvis per longissimum tempus peccantem, Dei

amore et clementia, quae nunquam ipsa sibi deesse potest, ita excidere, ut non semper tanto felicior per Deum fiat, quanto ipse melior, id minime valet, ut vel pessimus homo nequeat in suo animi morumque statu in omne aeuum permanere; quippe quod neque pro natura humana prorsus impossibile est, neque divini, de quo loquimur, regni naturae dignitatique contrarium: nam Dei sapiens benignitas legem conditionemque iustitiae haud excedit.

Observanda h. l. fere haec sunt:

1. Condonationis itemque iustificationis, de qua in scholis sermo est, nomina Jesus de Deo more humano (ἀνθρωπομορφικως, quasi Deus sit vel creditor noster, vel ipse a nobis laesus et offensus) et ex populi sui inveterata consuetudine loquens (e. c. Luc. VII, 1—13. et 47—50., Matth. XVIII, 21—35.) usurpat, quod saepius in parabolis fecit; neque vero, se cum suae gentis Dogmaticis hac in causa minime consentire plane, celavit, nimirum Matth. IX, 5. ἀφεσιν ἁμαρτιων perinde, ac Joan. VII, 23. περιτομην, quae ipsa Judaeis certum condonati omnis peccati sigillum erat, prae corporis eximia sanatione clarissimis verbis ita eleuans ut sollemni proprioque sensu sacra illa et augusta Theologorum vocabula haudquaquam intellecta voluisse appareat: quae quidem illius libertas in loquendo ibi quoque, ubi (Joan. XX, 23.) verbis ἀφιεναι et κρατειν ἁμαρτιας plane idem, quod alibi (Matth. XVIII, 18. cuius loci similis est alius illustris XVI, 19.) magis etiam tropicis λυειν et δειν, nempe ius negotiumque decla-

randi, quis hominum in ecclesiae suae societatem adsciscí aut debeat, aut non debeat, significavit, agnoscenda est.

2. Quodsi idem Jesus Matth. XII, 31. 32. statuere videtur, unum ex omnibus esse peccatum, blasphemiam in spir. S., quod in aeternum a Deo non condonetur, notandum est: primum h. quoque l. eum populariter loqui, non subtiliter et quasi scholastice; deinde, eum, verbis quidem diligentissime expensis, dicere voluisse, in persona sua (an Messias sit) errari peccarique posse saluo ad beatitatem per Christianismum accipiendam aditu, minime vero in re, quam ipse tractaret, sanctissima, et tandem, sermone illo gravissimo eum adeo noluisse condemnare omnes suos adversarios, ut eodem potius his ipsorum condemnandi hominis, tanquam diabolicum quid sentientis ac molientis (hoc enim est istud ἐχειν πνευμα ἀκαθαρτον) frivolam dementiam severissime exprobraret. Neque profecto minus paraenetice, non thetice atque dogmatice, dicta putem ea, quae auctor ep. ad Ebr. VI, 4—8. (coll. XII, 15—17.) verbis non ad docendum, sed ad monendum deterrendumque compositis, lectoribus suis, iamiam defectionem a Christianismo molientibus, proposuit. Ipse Paulus denique, nimirum, ut solet, pro diverso loci ac temporis consilio, ethnicos homines nunc (Act. XIV, 16. XVII, 30.) excusatius, nunc (Rom. I, 20.) ἀναπολογητως peccasse, utrumque igitur non Dogmatici adhibita subtilitate, contendit.

3. Quod Apostoli atque in his Paulus disertissime idem ac tantum, quod quantumique olim cum

caeteris Judaeis legi divinae Mosaicae, praecipue autem sacrificiis ex hac lege Deo offerendis, ad hominem peccatorem coram summo iudice expiandum tribuerant, postea, hac lege missa et reiecta, fiduciae in Jesu Messia omnino (conf. e. c. Act. IV, 12.) quo etiam χαρις του I. Χρ. saepius laudata referenda est) et praesertim in eodem quasi piaculo quodam morte sua facto, reviviscendo autem Deo probatissimo demonstrato ponendae, probitate interim animi vitaeque nusquam non commendata, adscribant atque vindicant: id partim inde, quod legis quidem vim expiatoriam totam, minime vero ipsius expiationis necessitatem cum illa lege coniunctam deposuerant, partim inde, quod ad hanc explendam praeter personam Jesu Messiae, cui quoque ipsum huius ac Dei Spir. Sanctum in hac causa (conf. 1 Cor. VI, 11.) adiungebant, nihil ubique, quod respicerent amplecterenturque invenerant, satis superque potest explicari.

4. Ἰουδαϊκωτερον est illud Jacobi et Joannis, (Jac. V, 15. 16. 1 Jo. V, 16.) precibus Deo fusis effici, ut Christianis peccata condonentur; quo referendum videtur, quod Paulus Jesum Chr. eiusque Spir. ἐντυγχανειν pro nobis apud Deum, Joannes utrumque παρακλητου nomine praedicat. Idem tamen Jacobus.

5. Fiduciam illam Apostolorum, praesertim Pauli, qua negabant, spem aliquam expiationis iustificationisque amplius in iudaicae legis observatione esse quaerendam, contra affirmabant, Jesum Chr. eiusque Spiritum plus quam lex Mosaica

ea in re praeſtare, perperam eo trahi a nonnullis, ut univerſam Dei legem relinqui et violari poſſe, exiſtimarent, quum Paulus intellexiſſet, ne hoc in poſterum apud Chriſtianos fieret, cavit epiſtola ſua, quantum potuit.

IV.

Nemo peccator talis, qualis eſt ullo tempore, manere, ſed quisque ſemper melior, quam ſuerat, reſipiscendo fieri debet.

Hoc poſtulat Jeſus Chriſtus omnes homines admonens atque exhortans: Μετανοεῖτε! Quod quid ſibi velit; ipſe clariſſime graviſſimeque parabola illa de filio male morato reſipiſcente docuit Luc. XV, 11—32. Atque idem denique, quantum laudis ac pretii ſtatuendum ſit verae peccatoris reſipiſcentiae, praeclare ibid. v. 3—10. ſignificavit.

Eſt autem reſipiſcentia univerſe ſpectata commutatio animi peioris in meliorem libere ſuſcepta, quam vitae morumque ſimilis mutatio, quatenus huius copia ſit, utique conſequitur. Luc. XV, 11. ſſ. eaque duplex eſſe poteſt ac debet pro diverſitate ſupra notata ſtatus peccatorii: correctio (Bekehrung) tum animi tum vitae et factorum in pravis et ſceleratis hominibus, in peccatoribus autem caeteris, a virtutis ſtudio non prorſus alienis, emendatio (Beſſerung). Nam e. c. Petrus Apoſtolus, quamvis quum J.Chriſtum proderet, quantum indicare licet, non maligno et deliberato animo peccavit, tamen

habuit, quod poeniteret ac resipisceret. Atque huius quidem emendationis, ad virtutem et sapientiam semper perfectiorem adspirantis copiam ac necessitatem in homine quocumque nunquam cessare liquidum est. Conf. Phil. III, 12—15. IV, 8. 1 Joan. I, 8. 10.

Apostoli ecclesiam condentes postulabant 1) ut, qui vel a Iudaismo vel ab Ethnicismo ad Christianismum recte digneque transire vellent, primum a pristina religionis eiusque colendae ratione sese abstinentes in sola fiducia, in Jesu Chr. posita, acquiescerent, deinde quidquid vitiositatis et parum honesti in ipsis antea fuisset, corrigendo emendandoque animo et vitae genere deponerent, 2) Christiani vero ipsi, si peccassent, ut, nulla nova mentis ac professionis religiosae immutatione intercedente, desinerent peccare atque rectius perfectiusque, quam antea consueverant, sentire et agere inciperent. Haec igitur illis erat quaedam ipsius resipiscentiae diversitas. Varia autem nomina, eam rem designantia, quorum pleraque (e. c. ἀναγεννᾶσθαι, ἀνακαίνωσις, ἐπιστροφή) figurata sunt, ad prius illud spiritualis immutationis genus, quod erat proselytorum, magnam partem pertinent. Ex quibus facile intelligitur, eam formam rationemque conversionis generatim dictae, quam Dogmatici defendunt, quum tempora cum personis (nunc enim Christiani paene omnes non tam fiunt, quam nascuntur) mutata sint, cum illis apostolicis et rebus et nominibus non prorsus convenire.

V.

Homini cuicunque peccatori resipiscere et ad meliorem animi vitaeque conditionem pervenire serio volenti Deus benignissimus spiritum suum sanctum largitur.

Promisit hoc nobis ipse Jesus Christus Luc. XI, 13. qui cum aliis dictis multis, tum precatione illa solemni, Apostolis suis commendata, satis clare docet, sperandum esse a Deo praesentissimum ad virtutem veramque sapientiam promovendam auxilium. Idemque summi hanc de Dei spiritu sancto doctrinam Christianis aestimandam esse significavit praecipiens, ut, qui ad Evangelium sese contulissent profitendum, iidem in Spiritum s. baptismo adhibito credere adigerentur. Conf. Rom. VIII, 14. Gal. V, 22. Phil. II, 12. 13.

Res ipsa hoc dogmate proposita, si a Spiritus sancti mentione discesseris, haec est: Cogitandum ac certo credendum esse cuique homini, semper peccatori, se, quoties et quamdiu cupiat, tentet, moliatur id, quod legi sanctae divinae ad se relatae consentaneum sit, minime vero, si, quod illi legi repugnet, a Deo quovis modo iri adjutum; quod quidem Dei εἰς τὸ ἀγαθὸν συνεργοῦντος auxilium quum a Jesu Chr. ejusque Apostolis, cum magistro plane consentientibus, nominatim Spiritui illi sancto, appellatione ex V. T. sumta, sed ad Christianismum conversa, tribuatur et adsignetur, quamquam hoc nomen paulo latius, quam ad solum peccatorem hominem pertinere

videtur, tamen h. l., etsi non totam, certe universam de hac religiosa Christianorum persona doctrinam breviter exponendam esse putavimus.

1. Quae, quales, quantae sint partes Dei atque hominis in honestate pietateque humana praestanda, nulla philosophia unquam efficiet: moralia enim omnia genere a physicis hoc differunt, quod θεωρίαν, vulgo sic dictam, nullam admittunt. Sed ob hanc ipsam differentiam philosophis recte sapientibus cum sacris litteris (Phil. II, 12, 13. 2 Cor. V, 20. Jac. IV, 8.) convenit hoc, quod in illo negotio gravissimo et vere sancto non minus hominem Deo, quam homini Deum, ut loquuntur, cooperari, pia interim modestia, Deo libenter tantum non omnia tribuente, statuendum sit. De Diabolo autem quasi quodam Dei hac quoque in caussa, nescio, quam potenti efficacique, adversario, cuius adeo regnum quoddam, divino contrarium, libri N. T. nobis repraesentant, quid iudicandum sit, ex iis, quae ad primum huius capitis dogma n. 5. animadversa sunt, facile poterit intelligi.

2. Spiritus S. commemoratio varie a Jesu facta, ut non adeo frequens, ita ne in Joannis quidem evangelio, (nisi XX, 22 excipiendum putes) nec ad solos usquam apostolos, nec ad miraculi vim rationemque necessario referenda est. Multo autem et uberior et distinctior hac de re Apostolorum doctrina exstat. Nam hi quidem primum, quicquid tribuitur Spiritui Sancto, quem substantiali, ut ita dicamus, naturae simillimum sistunt, (Paulo

Den zahlreichen Besitzern des ersten Theils von *Bretschneiders, Dr. K. G., Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* gr. 8. 1814. mache ich hiermit bekannt, daſs der Druck des zweyten, das Ganze beschlieſsenden Theiles begonnen hat und zu Neujahr gewiſs beendigt seyn wird.

In wenigen Wochen verläſst die Presse:

Kuinoeli, Dr. C. T., Commentarius in libros historicos novi Testamenti. Vol. III. Evangelium Joannis. Editio secunda.

Der Druck des 4ten Theils, die *Acta apostolorum* enthaltend, beginnt gleich nach Beendigung des 3ten und wird zu Neujahr ausgegeben.

Von

Rosenmülleri, Dr. E. F. C., Scholia in vetus testamentum. Tom. III. Pars 2. Editio altera emendatior; (Jesaiae vaticinia. Vol. II.)

kann ich die Beendigung für Michaelis d. J. zusichern, und hoffe ich vor Publicirung dieser Fortsetzungen recht ansehnliche Bestellungen darauf eingehen zu sehen.

Zugleich zeige ich an, daſs von dem hochgeschätzten Verfasser der alttestamentlichen Scholien, Herrn Dr. Prof. Rosenmüller in meinem Verlage zur Jubilatemesse 1818 in zwei Theilen ein

Lehrbuch der arabischen Sprache

erscheint, dessen erster Theil die Grammatik, der zweite aber eine Chrestomathie ausmacht. Erhebt die Deutlichkeit und Vollständigkeit der erstern sie über alle bisher erschienenen, und vermehrt der lateinische Text ihre allgemeine Brauchbarkeit, so wird gewiſs der zweite Theil jedem Verehrer der morgenländischen Literatur um so wichtiger und interessanter, als in demselben fast lauter bisher unbekannte selbst noch ungedruckte Materien aufgenommen werden, und so durch ihn unsere orientalische Literatur bedeutend vermehrt wird.

Nöthige Anmerkungen begleiten den Text und ein Wörterbuch wird diesem zweiten Theile als Anhang beigegeben. Besonderer Aufmerksamkeit halte ich dies wichtige Unternehmen schon darum werth, als ich es mit den neuen ausgezeichnet schönen Tauchnitzischen, die morgenländischen Handschriften aufs genaueste nachahmenden Lettern drucken lasse, die durch das ebenfalls in meinem Verlage im vergangenen Jahre erschienene Prachtgedicht:

> *Szafieddini Hellensis ad Sulthanum Elmelik Eszszaleh Schemseddin Abulmekarem Ortokidam carmen arabicum. E codice manuscripto bibliothecae Regiae Parisiensis edid. interpr. et lat. et german. versione annotionibusque illustravit Dr. H. G. Bernstein. fol. maj. Prachtausgabe* auf geglätteten englischen Velinpapier von 20 Rthlr. bis 50 Rthlr. nach Maasgabe der *Goldmahlereyen;* ordinäre Ausgabe 3 Rthlr.

zuerst bekannt geworden und mit hohen Beifall aufgenommen worden sind. Auf direkte an mich einlaufende Bestellungen vergüte ich ⅓ des nachherigen Ladenpreises, Sammler von Subscribenden erhalten das 13te Exemplar frei.

Von

> *Krummacher, (Fr. A.), über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht*

bearbeitet der geehrte Herr Verfasser jetzt eine *zweite sehr verbesserte und vermehrte Ausgabe in drei Bänden,* und glaube ich die Versicherung geben zu können, der erste Band werde zur nächsten Ostermesse bestimmt in allen Buchhandlungen zu haben seyn. Vorausbestellern und Sammlern von Aufträgen sichere ich die nämlichen bei *Rosenmüllers arabischen Sprachwerke* erwähnten Vortheile zu.

Leipzig, im Juny 1817.

Joh. Ambr. Barth.







